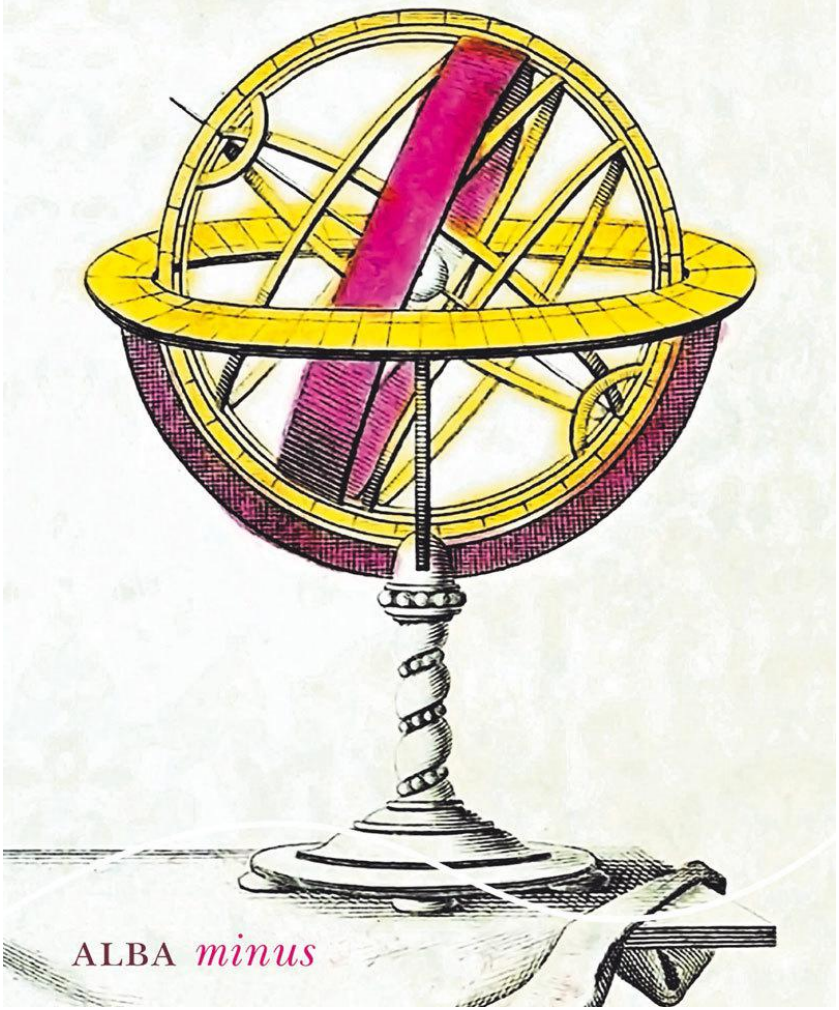
Immanuel Kant

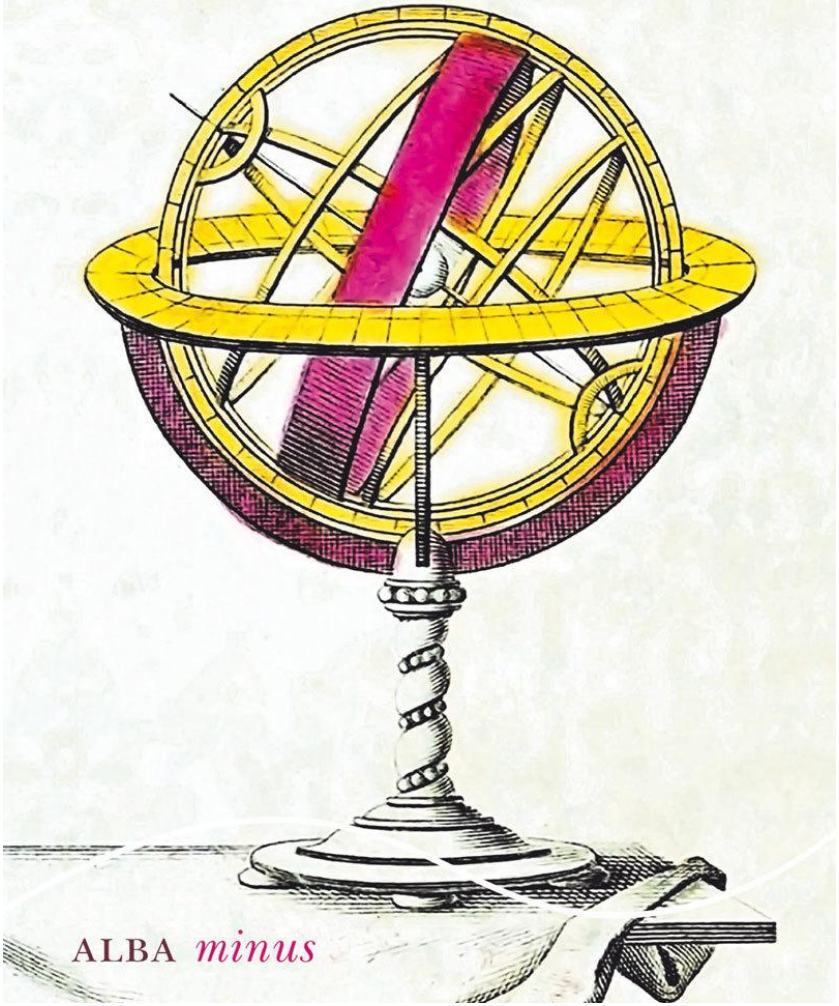
En defensa de la Ilustración



ALBA *minus*

Immanuel Kant

En defensa de la Ilustración



ALBA *minus*

En defensa de la Ilustración

Immanuel Kant

traducción
Javier Alcoriza y Antonio Lastra

introducción
José Luis Villacañas

ALBA *minus*

Índice

Portada

Introducción

Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?

Idea de una historia universal con propósito cosmopolita

Determinación del concepto de una raza humana

Recensión de las Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad de Johann Gottfried Herder

Comienzo presunto de la historia humana

¿Qué significa orientarse en el pensamiento?

Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía

Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea

Sobre el tópico : Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica

El fin de todas las cosas

Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico

De un tono distinguido, recientemente ensalzado en la filosofía

Anuncio de la próxima conclusión de un tratado para la paz perpetua en la filosofía

Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía

Sobre la impresión de libros

Notas

Créditos

Alba Editorial

Introducción

Crítica y presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana

Hipócritas.

Os atrevéis a escrutar el cielo y la tierra

y olvidáis hablar de vuestro

propio tiempo.

I. El discreto combate de Kant

Tiene el lector en sus manos casi todos los escritos polémicos de Kant, destinados a la defensa de la Ilustración como actitud ante el mundo. Cada uno de estos artículos fue pensado para hacer frente a cualquiera de las ideologías rivales que en su tiempo reclamaban la dirección de los espíritus y las conductas. Por aquí se verán desfilar las doctrinas del Sturm und Drang propuestas por Hamann y Herder; el cristianismo fideísta de Jacobi; el sutil, elegante y estéril platonismo de Mendelssohn; el realismo político del gran Federico; el absolutismo de Hobbes; el apocalipticismo, entonces de moda por obra de Bengel, o el populismo oportunista de Nicolai, siempre pendiente del poder oficial de la corte prusiana. La responsabilidad de Kant con su presente, más allá de esa fría y académica atención a la teoría formal de la razón, inmortalizada en su triple corpus crítico, se encarna en estas páginas a través de un combate que acaba adaptándose a su carácter personal. La serenidad, la firmeza,

la coherencia, la conducción constante de la vida de acuerdo con los mismos postulados, la agudeza de juicio junto a la sobriedad del argumento, la libertad, en fin, de entrar en la batalla convocado únicamente por la justicia de la causa: ése es el sencillo espíritu ilustrado con que Kant defiende la Ilustración.

Muy duras fueron algunas de aquellas grandes polémicas y a veces costaron la vida a los participantes, como la disputa del panteísmo que sacó del mundo a Mendelssohn, estoqueado por la fina y diplomática habilidad de Jacobi. A ella tampoco pudieron sobrevivir Hamann ni Winzemann, uno de los más brillantes talentos de la reacción conservadora. Cuando Kant entraba en la polémica, por el contrario, ya no era posible la sangre. Se trataba del futuro de la razón y de la moral, algo demasiado serio como para conceder a los rivales coartadas personales para la mera auto-afirmación orgullosa y dolida. Con aquellas cuestiones se jugaba también la serenidad ante la vida y la causa de la digna felicidad del hombre. Tales nobles metas no podían ser defendidas con armas que, de ser esgrimidas, pusieran en peligro su anhelada conquista. Los medios para promover la Ilustración debían ser medios limpios, en sí mismos ilustrados.

Con esta apuesta se escriben estos artículos, aparentemente ingenuos, dotados de una retórica sobria y clásica, en que la aspiración a una difusión universal encuentra su camino elaborando filosóficamente textos bíblicos y latinos que se suponen de dominio público, como en las exégesis del Génesis o del Libro de Job que aquí encontrará el lector. Es un estilo, por tanto, el que destilan estas páginas, propio de Kant, específico; una forma de comprender la publicidad y la militancia intelectual muy lejana, por su discreción, del insultante y humorista gesto de Voltaire; muy diferente, por su voluntad de despersonalización, de la paranoia persecutoria de Rousseau; menos teatral y genial que las caricaturas de Diderot y más pesada que la fina ironía de Hume. Quizá sea una escritura menos efectiva que la de todos ellos, es verdad. Kant no ha determinado el espíritu de su pueblo tanto como Hume el de los ingleses o Diderot el de los franceses. Cuando un inglés describe la posición intelectual propia o la de sus rivales, todavía escribe de forma parecida a Hume; cuando un francés inicia un combate, invoca el espíritu de Rousseau. El alemán pronto olvidó a Kant en el

ejercicio de la polémica.

En cierto modo es comprensible. Ante la contundente retórica nacionalista de Fichte, ante la atormentada y sistemática crítica de Hegel, ante la descarnada militancia de Marx y, sobre todo, ante la explosiva e intempestiva superioridad de Nietzsche, Kant llevaba todas las de perder. Para los gustos de las generaciones siguientes, tan dominadas por las exigencias auto-expresivas, Kant era demasiado frío, demasiado objetivo, demasiado honesto. Por lo demás, su batalla, en relación con los nuevos frentes de la filosofía, perdió pronto su centralidad. Hoy sabemos que era una apariencia y que la causa de la Ilustración es una y la misma en todas sus épocas. Pero para saberlo hemos tenido que experimentar hasta las heces que también anida el fanatismo anti-ilustrado en el exceso de racionalismo e idealismo. En todo caso, todavía respiraba Kant cuando se trató de acelerar el dominio racional del mundo y de movilizar el control revolucionario de la realidad. Entonces, de repente, el fanatismo, el dogmatismo, el idealismo, los viejos enemigos de la razón, parecían sus mejores aliados, sus mejores alas. El crítico, siempre equidistante del entusiasmo y del espíritu de objetividad, era juzgado un retardatario por los jóvenes que aspiraban a disfrutar del bien supremo antes de que su propia generación bajara a la tumba, sin parar mientes en el mal radical que se esconde en toda acción humana. ¿Quién iba a engrosar las filas de los seguidores del espíritu de Kant en los tiempos en que las almas se escindían entre una revolución y una reacción igualmente fanáticas? Decididamente, el momento del pensador de Könisberg era el futuro, cuando ya nadie reclamara a la filosofía una salvación subrogatoria de la religión, sino una guía de serenidad para mirar con tino el complejo abanico de realidades humanas, entre ellas la religión misma. Su momento habría de ser aquel en que se rellenaran las trincheras y se destruyeran los muros, cuando los hombres se enfrentaran a los hombres sin esas posiciones previamente decididas que impiden a una inteligencia ponerse en lugar de otra.

Especialmente sintomática de la nueva fortuna de Kant fue el momento en que dos hijos menores del último espíritu revolucionario europeo se preguntaron por el gesto del pensador de Königsberg. Así ha sido. Recientemente Foucault y Habermas se han

planteado el problema de la relación entre el presente y la Ilustración. Ambos han analizado, como era inevitable, la figura de Kant. Lamentablemente, sus análisis, si bien han obtenido un favor del público que excede con mucho el disfrutado por las propias obras de su lejano mentor, no han provocado entre nosotros una recepción capaz de hacer visible un espíritu ilustrado en toda la complejidad de sus aristas. En esta introducción desearía retomar la estrategia kantiana de defensa ilustrada de la Ilustración, y mostrar la problemática que sirve de base a la posición de Foucault. Al hilo de este examen espero poner de relieve la novedad histórica de la posición kantiana. La clave del planteamiento de Kant reside en que no se puede analizar el presente salvo por la crítica. Por eso es tan relevante la reunión en este volumen de los escritos críticos que Kant dedica a su propio presente. De la misma manera, nos compete restablecer la especificidad de la noción de crítica en Kant y sus bases filosóficas radicales, frente a las tentaciones de nuestro propio presente. Sólo en este caso se podrá captar, al mismo tiempo, el lugar de la filosofía de Kant en la modernidad y nuestra relación actual con él, pues quizá aquel lugar sólo puede quedar despejado ahora.

II. Foucault sobre Kant, o la Revolución como esencia de la Ilustración

1) Ilustración, Revolución, acontecimientos y sucesos. El problema del que parte Foucault, en su pregunta sobre Kant, consiste en buscar un sentido para la reflexión filosófica en nuestro presente. Su pregunta es sencilla: ¿qué es lo que en el presente otorga sentido a la reflexión filosófica?[1] Para contestar a esta pregunta, Foucault invoca a Kant como modelo a seguir: «Kant pone de relieve el presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que de él habla». En esta copertenencia del filósofo al presente en el que habla y del que habla, la filosofía se acredita como una práctica discursiva que reconoce su carácter de acontecimiento en medio de acontecimientos, acerca de cuyo sentido y valor se tiene que decidir siempre de nuevo con libertad. El filósofo que pertenece al presente,

al identificar estos acontecimientos y decisiones, aspira a dar voz a un determinado nosotros, que reúne a los que hilan un discurso de la modernidad y sobre la modernidad, esto es, un discurso acerca de lo que es norma específica y propia para el presente y para quienes lo viven. Así que cuando se pregunta, con carácter previo a todo razonamiento, qué es lo que en el presente otorga un sentido a la reflexión filosófica, la respuesta nos remite a su propia premisa: la filosofía misma define ese mismo presente en el que busca su sentido. La filosofía debe antes decidir su propio sentido por el sentido que le concede al presente. La primera tarea de la filosofía consiste en crearse su propia condición de posibilidad.

Pues bien, Foucault, al usar a Kant como modelo de esta libertad trascendental por la que filosofía se define a sí misma cada vez de nuevo, se precipita al identificar esta interrogación sobre el significado filosófico del presente con el significado y valor actual de la Revolución francesa.[2] Para Foucault, esa decisión de un nosotros libre y soberano sobre su presente es lo que se concitó en aquella Revolución, y se trata de buscar la manera de repetir el gesto. El análisis del problema del presente como revolución pretende allanar la posibilidad de un progreso ininterrumpido en el género humano. La idea básica del planteamiento de Foucault es que la definición de un presente para un nosotros redunda en la disponibilidad del tiempo futuro y, así, asegura el progreso humano. Esa exigencia la habría puesto en circulación la Revolución, mostrando con ello el dominio de la libertad sobre el tiempo. Con estas premisas, la Revolución juega como un acontecimiento que abre y garantiza para siempre la mencionada posibilidad de progreso.[3] Por eso, para nosotros es signo rememorativo y demostrativo y pronóstico de que la acción moral es una posibilidad empírica y real para la humanidad. Este signo muestra la disposición moral de la humanidad –en palabras de Kant– «a darse una constitución política que le conviene y que evite toda guerra agresiva».[4] Sólo esta disposición permite emitir un pronóstico –no una profecía– relevante para la Filosofía de la Historia, la continua posibilidad del progreso sostenida por un «nosotros» políticamente activo. La libertad, como condición básica de la acción moral, es electivamente afín con esa novedad continua de la historia, con la univocidad del presente como tal. Esta novedad es la que reclama un lugar para el gesto revolucionario en cualquier presente.

Se puede pensar, entonces, que Foucault une el destino de Ilustración y Revolución. «La Revolución es aquello que acaba y continúa el proceso mismo de la Ilustración y, con esta perspectiva, tanto la Ilustración como la Revolución son acontecimientos que no hay que olvidar jamás.» Sin embargo, Kant ha separado ambos conceptos de una manera que conviene recordar, pues suponen actitudes diferentes ante la disponibilidad y dominio del tiempo y una posibilidad diferente de configurar un nosotros políticamente activo. Además, Ilustración y Revolución poseen una estructura ontológica y filosófica diferente. La Ilustración no es un suceso, sino un acontecimiento en sí mismo moral, fruto de la razón libre en su atreverse a saber. El análisis de Foucault, que hace de la filosofía un acontecimiento discursivo y libre es, así, acertado. Por su parte, la Revolución integra a la vez un significado como acontecimiento de la libertad y otro como suceso histórico. Ilustración es la continuidad en el tiempo de las decisiones morales de atreverse a saber frente a la continua indisponibilidad de cada nuevo tiempo; el asentamiento en el tiempo del valor y del coraje humanos de hacer frente al mundo por la finitud radical del hombre, que es la base y el fundamento ontológico de todo saber y que constituye un saber fundamental del hombre sobre sí mismo. En este sentido, la Ilustración es una producción moral efectiva y continua.[5] Como tal es un efecto que tiene en su base continuos acontecimientos de la libertad, series nuevas de actos y efectos que cargan con la valentía y el riesgo que emerge con cada nuevo atreverse a saber.

La Revolución francesa, por el contrario, muestra en el hombre sólo una disposición moral[6] que la política anterior no pudo desvelar. En sí misma, sin embargo, cargada con toda la complejidad de los sucesos, no es una realización moral efectiva, sino el síntoma revelador de una disposición moral. Como hecho histórico, incorpora mucho de inmoral, de meramente táctico, dudoso, intolerable e improcedente. El nosotros que concitó para definir el presente no supo ser ilustrado, expansivo y abierto, sino más bien un grupo que para demasiada gente era sólo un ellos. Por eso, la Revolución está por debajo y a la par de la Ilustración. A la par, porque su aspiración muestra la propia base moral del coraje ilustrado: en la naturaleza humana hay una disposición moral a la Ilustración, a definir el presente, que ha irrumpido y brillado de una manera inocultable en la decisión y la apuesta expresada por la

Revolución, en tanto voluntad de darse una constitución política justa como condición de la felicidad. Esta decisión, en tanto acontecimiento de la libertad, tiene la fuerza de un mito racional: no puede olvidarse mientras aliente la razón.

Ahora bien, la dimensión mitológica de la Revolución, en tanto acontecimiento y decisión libre, debe separarse de su dimensión histórica en tanto suceso.[7] Y en esta dimensión histórica, que se cierra en el fracaso de la guerra civil y europea, la Revolución francesa, con sus mistificaciones y encubrimientos de los hechos, está por debajo del atreverse a saber que entrega su divisa a la Ilustración. En efecto, la Revolución, como suceso, se comprendió a sí misma como presente que aseguraba la razón, se vio como encarnación de la razón en la tierra, como real consumación del progreso, como plena disposición del tiempo. Así, aventó las consecuencias del Terror, del fanatismo idealista, del fundamentalismo político, del dogmatismo y autoritarismo, del juicio político sobre la intención moral humana, de la escisión social y la presentación ideológica de la ratio nacional como interés de la humanidad, de la guerra imperialista, etc. La Revolución se ha detenido ante el sapere aude acerca de sí misma como proceso político histórico real, cegada por el brillo de su propio mito racional. Por eso, aquella Revolución sólo puede mantener su prestigio histórico en la época alejada de los hábitos espirituales ilustrados que ella misma inauguró. Al provocar una reacción mimética, la Revolución no garantizó la permanencia del progreso ni la repetición de actos de libertad, sino la irrupción de potencias políticas radicalmente activas y reactivas basadas en otras tantas mistificaciones de la historia. Al presentarse en su realidad histórica confundida con su dimensión de mito de la libertad, al sublimar sus propios sucesos con los ideales de su mito racional, la Revolución forzó la emergencia de otras mitologías irracionales, al servicio de fuerzas históricas reactivas, también apoyadas por sublimaciones y mistificaciones de pretendidos sucesos históricos.

Contra Foucault, por tanto, la Revolución no es ni ha sido «para la historia futura [...], la garantía de la continuidad misma de un paso hacia el progreso».[8] A veces fue un paso hacia la regresión. Sin ir más lejos, cegó las vías expansivas del ideario burgués en muchos sitios, como España, Alemania o Rusia. En sí misma, la Revolución

es sólo la memoria de una posibilidad de progreso, la cual aún debe actualizarse mediante aportes de sapere aude masivos y, a veces, dirigidos contra la misma Revolución histórica y sus idealizaciones. Para la filosofía crítica, la Revolución muestra sólo la posibilidad, perennemente abierta, de una síntesis de naturaleza y libertad; pero sólo muestra esa posibilidad. La garantía del progreso real sólo reposa en el acto moral de la decisión de atreverse a saber y actuar libremente; acto moral que debe repetirse en cada presente porque lo constituye verdaderamente y le otorga el criterio de su responsabilidad propia. Sólo la Ilustración, en tanto acontecimiento libre, garantiza el progreso moral como forma de relacionarse con el tiempo en tanto riesgo indomable de mal, como exigencia de conocerlo y de asumir la responsabilidad de cargar con él. Por eso, la Ilustración reclama como única garantía el máximo número de nosotros implicado en todos estos actos morales. La Ilustración, por tanto, no es tan electivamente afín a la Revolución como a la democracia.

No es verdad, entonces, que la pregunta acerca de la Revolución y la Ilustración sea una sola forma de plantearse el problema de la acción en la actualidad.[9] Si la Revolución emerge con una posibilidad de libertad, la Ilustración apunta a su actualización y realización continua. Si la Revolución fuese sólo un acontecimiento moral, reclamaría su continua repetición y exigiría la revolución permanente, algo que ningún suceso político puede consentir. La repetición de la Ilustración como acontecimiento moral está permitida, por cuanto todo acto genuino de atreverse a saber y actuar genera mayores posibilidades de atreverse en un acto posterior. Ninguna Revolución puede ser tan crudamente acumulativa, mientras que toda Ilustración tiende internamente a serlo. El juego de la política, en la medida en que tenga bases morales, no puede aspirar a ejercerse siempre revolucionariamente. Para dejar de ser epígonos, les basta a los hombres con actuar democráticamente en cada presente. La Revolución rompe el tiempo de los sucesos, mientras que la Ilustración acumula el tiempo humanizado de los acontecimientos.

En ese sentido, la pregunta por la Ilustración interroga por la estructura constitutiva de un presente como norma universal para cada generación de hombres. La Revolución francesa, por el

contrario, abre el espacio de la modernidad política, esto es, crea el marco en que la decisión ilustrada puede plantearse como exigencia renovada y libre de obstáculos externos. El peligro de una revolución reside en pensar que un acto libre, pero sobre todo liberador y negativo, rinde el control del tiempo. La Ilustración sabe que todo presente requiere la positividad específica de su control y que sólo la acumulación de decisiones morales configura el progreso. En el fondo, sólo tienen presente quienes se atreven a saber y actuar. Para ello, una revolución debe abrir el espacio de la libertad de interrogar. La Revolución francesa debía producir un nosotros sostenido por la comunidad de simpatía que, a pesar de sus dimensiones históricas, provocaría en el espectador la dimensión racional del mito revolucionario. En sí misma, la irrupción revolucionaria de la naturaleza moral debía destruir obstáculos para el saber y colocar al hombre ante la soledad del cosmos histórico. Sabemos, sin embargo, que aquel nosotros fue dual y generó la disparidad amigo-enemigo, asentada en preguntas y saberes igualmente divergentes. Ni siquiera una revolución capaz de mantener la cohesión del cuerpo político puede sustituir el acto moral de la decisión y del coraje cívico e ilustrado en el futuro. Una revolución también puede seguirse a ciegas, generando un poder que ya no permite las preguntas.

Foucault, que vive en la mitología de la renovación continua de la Revolución, que ya no nos es propia, no distingue entre estos dos procesos de diferente calado. La pregunta por el presente y la pregunta por la Ilustración son la misma pregunta, estructural en la historia de la modernidad que la Revolución francesa inaugura en su dimensión de mito moral. Pero la pregunta por la Revolución, como hecho y suceso histórico instalado en su propio presente, no es la pregunta por el presente en general, interno a toda dinámica histórica, sino por el presente que le tocó vivir a la generación de Kant. La Revolución como suceso no es el horizonte eterno de la época ilustrada (de otra manera, se confesaría la reluctancia al progreso de cualquier proceso ilustrado), pero el recuerdo de su dimensión racional hace que toda época ilustrada deba plantearse la cuestión del presente. Foucault, de hecho, lo dice: la pregunta por el presente juega de manera permanente en la historia de la razón moderna. Esa historia es inaugurada por la Revlución, pero es constituida reflexivamente por la Ilustración.

El problema de qué es cada presente sólo en cierto sentido metafórico puede equivaler al otro de qué es aquí y ahora la Revolución. El presente conlleva la inevitabilidad de la decisión, de lo nuevo. Pero equiparar esta noción a la de Revolución ya no es un paso crítico, sino metafórico. Este sentido de presente como novedad inapelable no tiene por qué basarse en una liberación destructiva de un territorio pasado. Antes bien, toda definición ilustrada del presente se nutre de la atención a la micro-orgánica del poder, a la vida de las instituciones, a la precariedad de todo código. Esta noción ilustrada de presente como novedad supone el ejercicio del juicio y la decisión (Urteil y Entscheidung), como diferencia con el pasado, como corte con él, pero no como destrucción radical del mismo. El juicio y la decisión sólo son buenos si se da una estructura acumulativa, si se garantiza el tiempo del progreso y de la experiencia proporcionado por el atreverse a saber. El juicio ilustrado pretende encarar el problema del tiempo como carencia de estructura rígida, como abismo permanente, que sólo se colma con el mejor uso de la libertad. Sólo en este sentido se puede vincular el problema de la Ilustración, en tanto crítica, con el problema de la acción en el presente en tanto novedad. Pero con ello el viejo sentido de la Revolución queda alterado. Con la novedad del tiempo sólo regresa el vacío histórico que reclama la repleción de la decisión que vence la inercia y la rutina. Mas este sentido metafórico de revolución, como novedad, que supone un tiempo vacío para la libertad, es el más alejado de la Revolución francesa. Frente a la invocación de Robespierre, para que el tiempo de la Roma republicana se hiciera vivo en el presente francés, el sentido de lo nuevo que alberga una decisión ilustrada del presente respecto al código institucional y sus poderes, no admite esa visión protectora del eterno retorno del tiempo histórico clásico, ni acepta mito alguno, ni reclama jerarquías o idealizaciones históricas.

Sin reparar en el valor dual que Kant ha concedido a la Revolución (acontecimiento y suceso), no se pueden medir las distancias que la separan de la exclusiva dimensión moral que ha concedido a la Ilustración. En el sentido de Kant, la Revolución francesa fue un regreso al origen, pero no a un momento histórico dado, sino a la elementalidad de la naturaleza humana, y por eso tiene una significatividad mítica. El acontecimiento de la Revolución francesa

desvela una estructura constante en el hombre y devuelve su disposición natural hacia la moral, brilla en el tiempo su dimensión social inmediata, se hace fenómeno la existencia originaria en la que naturaleza y libertad no se oponen. Por un momento, brilló algo parecido a una luz que procedía directamente del paraíso. El tema de la Revolución francesa como mito es el entusiasmo, el disfrute de la naturaleza originaria, aun cuando sea como una iluminación repentina sin efecto en los sucesos. Es el estado de excepción respecto al pasado, la ruina de todo pre-juicio y la entrada en una nueva época que actualiza las Anlagen, las disposiciones depositadas en la naturaleza humana, no en el pasado histórico.

Sin estas bases filosóficas que el mito racional de la Revolución revela, no hay comprensión acertada de la acción humana. Pero las bases antropológicas reflejadas en ese mito de la libertad racional no siempre se hacen carne histórica bajo la forma de un suceso histórico-revolucionario. Dependerá de que los gobernantes y los códigos tengan o no en cuenta la sentencia Fata volenten ducunt nollenten trahunt, y ahoguen o no la libertad. Antes bien, las bases de la acción libre pueden desplegarse en esta atención del sapere aude que critica los códigos vigentes y prepara la decisión moral y política sobre ellos. En todo caso, se debe proyectar sobre el presente las nociones de crítica y crisis, se debe ejercer el juicio y la decisión, y ésta es la producción moral perenne de la Ilustración. No se debe proyectar sobre el presente la noción de Revolución al modo de la francesa. Ésta, u otra parecida, sólo irrumpe en el presente, con la fuerza luminosa del mito, como esperanza renovada en una naturaleza incancelable del hombre, cuando se han cegado las energías morales de responsabilizarse del presente como vida histórica, cuando el pasado pesa sobre los hombres como un fardo de desgracia y de muerte. La sentencia Fata volenten ducunt, nollenten trahunt dice, de otra manera, «o Ilustración o Revolución». O crítica continua o crisis revolucionaria.

2) Ilustración y ciencias humanas. Esta problemática ha enturbiado la polémica entre Habermas y Foucault, de una manera que deseo explicar. Lleno de simpatía, Habermas dice: «Foucault descubre en

Kant al contemporáneo que convierte a la filosofía en exotérica, en una crítica del presente, que responde a las provocaciones del momento histórico».[10] Con Kant el filósofo sale de su anonimato erudito y se convierte en una persona de carne y hueso, que comprende la dimensión de la filosofía en tanto investigación clínica.[11] Hasta aquí todo va bien. El tema problemático, que Foucault no duda en plantear, avanza a través de la pregunta de si la totalidad del contenido de la filosofía de la historia de Kant, que el lector encontrará en los artículos correspondientes de este volumen, no habría producido el sarcasmo de un teórico del poder, tal y como se representa a sí mismo Foucault. La filosofía de la historia de Kant, en el contexto de la Ilustración, tendría rendimientos que un teórico del poder como Foucault, devoto de la centralidad de la revolución, no podría sino rechazar por conservadores.

Al hilo de nuestra conclusión se puede exponer con claridad el sentido de la pregunta de Foucault, ya casi por sí misma una conclusión: si se da alguna disyuntiva entre Ilustración versus Revolución, entonces la defensa de la Ilustración se convierte ipso facto en el alejamiento de la Revolución necesaria. De esta forma el resultado específico del sapere aude, las ciencias humanas que preparan la responsabilidad del presente, juegan igualmente para alejar la revolución. Foucault asume que todo alejamiento de la Revolución –incluido el ilustrado– sostiene el poder y disciplina al ciudadano. No ha visto la posibilidad de unas ciencias humanas entregadas a la crítica, fruto legítimo de la Ilustración, que alejen la Revolución al impedir la clausura del tiempo histórico, al abrir espacios a la libertad y al saber, sin sostener cínicamente el poder existente. Por eso Habermas tiene razón al plantear si es cierta la tesis básica de Foucault, que ve en «las ciencias humanas una fuerza disciplinaria disimulada».[12] Para Foucault, sin embargo, el diagnóstico es claro. Si la Ilustración es sapere aude y las ciencias humanas per essentia son disciplinarias, entonces, frente a estas dos instancias –ilustración y ciencia– se debe alzar la revolución como único poder verdaderamente afín a la libertad.

Este es el gran problema: aceptemos que la respuesta a las exigencias del presente depositadas en el sapere aude ilustrado procede de las ciencias humanas. Si esto es así, la pregunta más

importante es: ¿qué son entonces las ciencias humanas y a quién sirven? Según Foucault, sólo cabe una respuesta: «Con sus vanas pretensiones, nunca demostradas, estas ciencias erigen para sí la peligrosa fachada de un saber de validez universal, tras la cual se esconde la facticidad de la pura voluntad que desea ser el poder del conocimiento».[13] En el fondo, Foucault ha identificado un atrévete a poder detrás de todo atrévete a saber. Con este gesto asume la ontología de Nietzsche. El presente, todo presente, es el del poder, resultado de una voluntad que lo ha buscado incondicionalmente. Por tanto, sólo cabe un presente de la libertad que no sea el del poder ni el de las ciencias humanas que sujetan a los hombre bajo su yugo: la irrupción revolucionaria que lo destruye y que, de camino, derriba la pretenciosa fachada de todas las ciencias humanas. A esto se habría reducido la potencia ilustrada. Una ciencia humana libre sólo ofrecería un saber de sí, plenamente individual, capaz de construir un sujeto que no sea súbdito de poder alguno. Como Foucault ya no podía apostar por el modelo clásico de revolución, optó por fortalecer al individuo libre, suponiendo que su disciplina y su elevación a obra de arte de sí mismo forjarían un quiste contra la obediencia que reclama el poder soberano.

Y sin embargo, antes de dar este paso, podemos preguntar: ¿acaso se puede hacer fuerte ese individuo, que pretende elevarse a obra de arte propia, sin el uso de las ciencias humanas?, ¿no se han presentado las ciencias humanas de esta forma disciplinaria justo porque, especializándose en responder a las exigencias de la razón de Estado nacional en competencia económico-militar con otros Estados, han olvidado su dependencia de la pregunta por la Ilustración, con su meta de mejorar la libertad humana en cada presente? Si la libertad entra en las operaciones de la razón mediante la crítica ilustrada, ¿acaso la presentación disciplinaria de las ciencias humanas no depende del olvido de esta dimensión crítica? Si se mantiene fresca esta memoria, ¿no dejarían caer la máscara de la validez universal y presentarían claramente su origen en la voluntad de saber moral frente al saber del poder? Muchos han mantenido fresca esa memoria. La herencia que reclama Foucault (desde Baudelaire y Nietzsche hasta Weber y la Escuela de Frankfurt), en la que se vinculan pensadores de la reacción, de la revolución y de la crítica, es demasiado ancha e incorpora modelos

dispares e irreconciliables.[14] Al menos, Foucault debería distinguir entre los defensores de unas ciencias humanas al servicio de la crítica heredera de la Ilustración, como es el caso paradigmático de Max Weber, y los defensores de una crítica negativa que dice servir a la Revolución (como es el caso de Adorno), pero que, como en Baudelaire, ofrecen de hecho una elaboración del mito de la caída como decadencia.

Resulta claro que la crítica puede vincularse al problema de la Ilustración y al problema del presente, que el sapere aude puede originar ciencias humanas emancipadoras, que la Revolución francesa puede reducirse a mito de la libertad, y todo ello sólo en una teoría de la razón que Foucault jamás ha desplegado. Quizá aquí reside la crítica de Habermas a Foucault, en el fondo una denuncia por haber escapado a una analítica universal de la verdad.[15] En efecto, la última condición de toda analítica de la verdad sigue recogiéndose para Kant en la capacidad del juicio, y ésta reposa, a su vez, en la posibilidad de un acuerdo colectivo y crítico sobre el presente sostenido por un nosotros que no olvida su aspiración universal. Esto es: la verdad consiste en un efecto del sapere aude moral capaz de producir un poder civil, a su vez en condiciones de enfrentarse al poder real de los códigos y distinguir entre su dimensión cosificada y su dimensión todavía operativa. Kant, al hacer de la Crítica del Juicio la base común de la Crítica de la razón pura y de la Crítica de la razón práctica, ha elevado el juicio y la crítica a formas esenciales de actuación de la razón en el tiempo del presente y escapado a los dilemas tradicionales acerca de la relación entre código y tiempo, ya planteados desde El político de Platón. Si el origen de la verdad está en el juicio, el problema de la verdad no es diferente del problema del presente, de la Ilustración y de la crítica, de un nosotros que se sostiene en la propia objetividad que es capaz de producir y respecto a la cual es responsable. Esta ciencia crítica no puede confundirse con el resultado de una voluntad impulsada hacia la omnipotencia.

Al referir el problema de la Ilustración al problema de la crítica y del juicio, hemos desplazado el peso de la discusión hacia Habermas. Y no porque se trate de decidir aquí si la analítica de la verdad kantiana ofrece bases filosóficas distintas o más precisas que la tesis habermasiana de la ética de la acción comunicativa, cuya

versión actualizada en el fondo ofrece. Lo decisivo reside en desechar toda idea normativa-técnica de la verdad como premisa reguladora de la crítica y de la acción.[16] Habermas cumple este requisito, sin duda, con su ética discursiva, tanto como Weber con su ciencia libre de valoración, o como Hannah Arendt con sus análisis destinados a la comprensión del origen. La analítica de la verdad kantiana, como la competencia comunicativa de Habermas, en tanto mero despliegue de instancias formales, sólo crea un ámbito neutral donde la verdad se produce como sentido, pero no donde la verdad se deduce como cálculo. Este último tipo de verdad sería una cadena para el sapere aude, que resultaría disminuido en un mero atrévete a aprender. La verdad se juega en el seno de la crítica, del presente, del juicio, de la novedad histórica. La analítica trascendental de la verdad establece las instancias formales que hacen posible la búsqueda continua de la verdad, su asentamiento en el tiempo como tradición y su remoción como crítica.

Para cumplir dichas tareas, caracterizadas por Arendt como las propias de habitar en el mundo, estas instancias transcendentales fundan unas ciencias humanas emancipatorias que no pueden escabullir su condición de servidoras de la crítica ilustrada. Pues a partir de las instancias transcendentales reunidas en el sapere aude, estas ciencias reciben una fundamentación tal, que no pueden quedar reducidas a meras técnicas, ni a meros discursos disciplinarios en manos de los poderes del Estado. Desde las críticas que Lessing, en sus escritos sobre la masonería, lanzó a la pretensión del Estado de monopolizar el sentido de la humanidad, de la justicia y de la libertad, se ha edificado en los aledaños del poder una serie de discursos que, finalmente, tienen que ver con la comprensión, la interpretación y creación del sentido común. En la configuración de la filosofía de la historia, en la construcción de una historia natural, en la definición de una teoría republicana del Estado, en la ordenación de una antropología pragmática, en el despliegue de una filosofía del lenguaje y de la comunicación, se hallan implícitas decisiones prácticas universales con pretensiones emancipatorias que, sin embargo, apuntan más lejos que a la mera construcción de un individuo como obra de arte; a saber: a la definición de un mundo social habitable en común por la interpretación, y no por la disciplina.

En cierto modo, la Ilustración ha pretendido escapar a lo que el último Foucault considera un camino cegado. Pues el francés ha erigido un sentido de emancipación personal tan exigente que no es compatible con sentido social alguno. Para él, toda dimensión social es, eo ipso, poder disciplinario, frente al cual sólo vale una revolución que se ha convertido más bien en revuelta personal. El último Foucault no ha entrado nunca en la posibilidad de una reducción del poder por la construcción de un sentido común ilustrado que, en cierto modo, presta a la emancipación una dimensión supraindividual. El discurso de la interpretación y recreación del sentido, destinado a fomentar el juicio crítico, ha perseguido esta posibilidad sin ingenuidad. Al contrario, sus propuestas son reflexivas y suponen un refuerzo de la conciencia histórica, un análisis del lugar que debe ocupar la crítica en relación con los lugares que había ocupado en el pasado. Esta reflexividad se puede comprender por la peculiar posición histórica de la actividad crítica en Kant.

III. El camino de la crítica hacia su encuentro con el presente [17]

El camino que recorre el presente hasta reconocerse como tal, esto es, como sentido libre, recorre también las grandes etapas de la comprensión de la crítica. El mismo itinerario lleva a la plena conciencia histórica y al estatuto radical del hombre frente al tiempo. Kant se halla en una encrucijada que también es un regreso. Pues el punto de cruz que vincula crítica y presente absoluto en la obra de Kant significa cierta vuelta al modelo aristotélico. Ésta es, por lo demás, una característica de casi todo su pensamiento político.

El sentido aristotélico de la crítica es político-jurídico. Como resulta claro en la Ética a Nicómaco (1143 a, 29 ss.), la crítica integra su propio principio, si bien forma parte de la definición del verdadero ciudadano. Sin la posesión de esta actividad crítica, la ciudadanía no se ejerce plenamente; sin la crítica, el polités carece de soberanía

para intervenir en el presente de la polis que se juega en el seno de la asamblea. Esta comprensión práctica, como muchas otras, ya no le era necesaria a una sociedad como la helenística, que había delegado las funciones de soberanía, primero en el rey pacificador macedonio, y luego en el emperador pacificador romano.

La contracción posterior del sentido de la crítica reflejó así la disminución de la auto-estima del propio presente respecto al mundo ateniense, cuyas actividades y realizaciones espirituales –incluida la tragedia– tenían la función de diagnóstico y pronóstico del tiempo. La plena conciencia del siglo I romano, acerca de la necesidad de conservar el saber antiguo, cuyo monumento cumbre es la edición de las obras de Aristóteles; la comprensión de que el papel de la cultura romana reside en conservar los grandes sistemas del saber griego, exigió la transformación del sentido de la crítica como actividad especializada que se entrega al gramático, al filólogo. El presente tiene algún valor, parece el supuesto de esta época, si hace efectivo el sentido verdadero del texto clásico griego. La época presente, en sí misma considerada, sin referencia al saber antiguo, carece de sustancia. Por el contrario, se torna plena de valor si recupera un saber y una obra ya míticos, enquistados en la imaginaria autenticidad de un texto que se busca recuperar mediante la edición adecuada, pero que como tal nunca existió. El movimiento rabínico judío participó de este ambiente y lo fortaleció de manera decisiva para Occidente.

En toda la época imperial, como en el mundo medieval, se trata de caracterizar el presente sin tematizarlo por sí mismo, mediante el descubrimiento de una verdad que lo transciende. La autonomía del ars critica se alcanza por la continua referencia a los clásicos como objeto de crítica y por la peculiaridad de los materiales que deben ser restituidos: crítica es emendatio et iudicium. De esta forma, la actitud de la crítica encubrió un permanente platonismo. El ideal situado en un pasado mítico salvaba la nulidad ontológica de un presente desposeído de sustancia autónoma. El texto clásico vino a sustituir a la idea platónica, y la crítica se convirtió en una perpetua anámnesis. Como resulta claro, este platonismo cuadraba perfectamente con las estructuras mitológicas del cristianismo. Ambos coincidían en otorgar un valor al presente en la medida en que recuperase el pasado fundador de un texto o la encarnación de

Dios en la tierra. En ambos casos, el tiempo era mera huella del pasado esencial, una nada cuyo destino debía ser la detención contemplativa de un saber ya conquistado o su próxima disolución apocalíptica.

A pesar de todo, la crítica seguía siendo acción que dejaba abierto el tiempo, que proponía un tarea propia al presente. Por poco que fuera, era mucho más que el mero tiempo repetido y ritualizado de las religiones oficiales. De ahí que, desde el siglo XV al XVI, el comentario y la crítica de los textos de filología, de lógica y de estética sirviesen de camino regio para la introducción de una libertad de pensamiento que abrirá el circulo mágico del mundo medieval. Es curioso, sin embargo, que más que redotar al hombre de un sentido del presente, la crítica introdujese un momento de distanciamiento global. En la consideración idónea de los modelos del mundo clásico, aquel pasado perfecto se hace efectivo en el recuerdo como verdadero presente, mientras que el tiempo, la época, queda despreciado como tiempo rudo y lleno de prejuicios. Así será hasta Bacon, desde luego. La crítica no pretende formar unos ojos vinculados al ahora que pasa para reconocerlo en su unicidad radical en la serie del tiempo, sino que aspira a configurar un temple libre, capaz de desvincularse del ahora, al que se desprecia, al que se mira con ojos peregrina, extranjeros. Aquí emerge un sentido premoderno de la crítica que se reduce a un ejercicio de distanciamiento respecto al presente –tiempo de locura que el sabio contempla distante y melancólico–, sostenido por una confesada posesión de un modelo superior de vida que, como pronto descubrirá Erasmo, ya no era efectivo sobre el fondo de las nuevas realidades políticas y sociales. La apelación estética a los clásicos del Renacimiento, o a la primitiva virtud cristiana de los humanistas, incorporan de facto un esquema de vida valorado como superior que apenas producen otra cosa que ilusiones restauradoras. Asentado en la normatividad supuesta de lo clásico o de lo originario, el crítico se encubre a sí mismo como actor.

El proceso de la crítica, desde la renovación que sufre en el siglo xvii hasta el siglo XIX, puede describirse como una generalización que culmina en el enunciado de Kant: la crítica a la que todo tiene que someterse (Kritik der sich alles unterwerfen muß). Esta generalización pone en cuarentena todos los fundamentos del

mundo moderno, desde la religión bíblica hasta la teoría de la sociedad y del Estado. La estructura lógico-histórica de este proceso de generalización abre el espacio para la filosofía moderna y, a su vez, para la obra kantiana. Esta estructura se expresa en una primera etapa escéptico-destructiva, en la que se ha especializado Bayle; una segunda etapa dogmático-fundamentadora, a la que se ha entregado la filosofía moderna racionalista o empirista; y una tercera etapa propiamente kantiana. Es una verdadera lástima que Koselleck no haya considerado esta tercera etapa en su magnífico Crítica y crisis en el mundo burgués (editada en castellano hace más de treinta años por Rialp). El hecho no es accidental, pues la filosofía crítica de Kant ofrece una clara alternativa a las posiciones filosóficas que subyacen a este libro.

En efecto, y tornando a nuestro relato, en la comprensión de Bayle la razón humana aparece como el principe de destruction, et non pas d'édification. El presente es parte de una lucha entre el absolutismo y sus principios constructivos, por una parte, y la crítica y su principio destructivo, por otra; lucha que dejará aparecer la verdad en un indeterminado futuro. En todo caso, lo que asegura a priori la verdad de la crítica, en Bayle, es la propia falsedad del sistema absolutista. La radical falsedad del presente cubre a la crítica de su propia responsabilidad en su relación específica con la verdad. El principio de la negatividad es suficiente. Esta crítica se especializa en una sentencia deslegitimadora de lo ya constituido. Pero se torna incapaz de dar paso a la explicación y reconstrucción. En su impotencia para la positividad, acaba mostrándose gratuita. La estrategia fundamentadora de la filosofía sistemática tiene aquí su razón de ser. La necesidad de asegurar una verdad para la crítica es, desde el momento bayliano, un asunto clave y urgente. Este movimiento se lleva a cabo mediante la invocación del fundamento revelado en exclusiva por la filosofía, frente a otras formas de fundamentación tradicional o religiosa. En este punto, la crítica es absorbida como mera consecuencia de la filosofía (tal y como sucede en la Ilustración de Baumgarten).

Dicha actitud dogmático-fundadora dejaba perfectamente abierto el camino hacia la radicalización kantiana del sentido de la crítica, que pasaba a tener como objetivo el análisis de la propia razón y su potencia fundamentadora. En este paso se juega el abandono de

todo platonismo. El modelo del presente abandona su refugio sagrado para ser construido ante la luz pública. Dado que en esta luz pública opera la crítica, la construcción de la razón filosófica debe interiorizar ya la actividad por la que va a ser juzgada. La crítica ahora emprende el proceso de construcción racional, se anticipa con su propio trabajo al juicio público, lo interioriza, lo prepara, lo hace transparente y autoconsciente.

Hasta ahora, la verdad de la que dependía la crítica se debía buscar por un mecanismo filosófico ajeno a la crítica. Éste es justo el momento que pone en tela de juicio Kant: también el medio de acceso a la verdad está sometido a la crítica. Crítica y verdad no son instancias diferentes. La verdad se manifiesta en la crítica y la crítica conforma la verdad. No es que la filosofía deba generar la crítica como una consecuencia suya, sino que la crítica debe ser la forma de la filosofía. Sólo así se podría poner a la crítica en relación abierta con la verdad. Pero con la denuncia de todo platonismo, con el abandono del pasado como lugar de la idea, el presente recupera su lugar central. Puesto que la verdad no se obtiene mediante un proceso de regreso al fundamento incondicional, la propia verdad no depende de ninguna estructura o producción pasada, originaria y fundamental, sino sobre estructuras omnipresentes en todo hombre, en todo tiempo, como son el cuerpo, la conciencia, la imaginación, la función de síntesis de los juicios. La verdad no está garantizada salvo mediante el proceso público de construirla poniendo en acto aquellas estructuras universales. La única instancia de juicio de esta verdad la conforman los hombres que participan de su proceso de construcción. El juez que juzga ahora es la única instancia competente. El presente recupera su soberanía al reconocer su relación privilegiada con el tiempo de la verdad. Si el presente no construye su noción de verdad, ninguna noción de verdad es posible.

Para que este proceso se llevara a efecto fueron necesarios varios elementos. El primero, la creación paulatina de un campo de publicidad como órgano de la crítica; el segundo, la dependencia de la crítica respecto de la creatividad productora, tal y como se da en Lessing,[18] que deja a la crítica sin objeto tan pronto se cieguen los procesos de creación de sentido; el tercero, la autoconciencia de que la batalla de la crítica y de la construcción de la publicidad

poseía una estrecha relación con los intereses de la humanidad, tal y como se produce en la Ilustración.[19] De esta manera la crítica se acaba liberando del subyacente elitismo aristocrático, propio del modelo clásico, para tornarse crítica burguesa, construcción pública del sentido común. Kant recoge todos estos elementos políticos, procedentes de las batallas emancipatorias de la vanguardia burguesa, y los vincula internamente a su filosofía, de la que acaban formado parte estructural. Se garantiza en este proceso una noción de sujeto transcendental que identifica la razón con los esquemas de universalización de los diversos sujetos individuales, de la misma manera que el sujeto burgués había identificado la justicia política como el denominador común de un contrato social que abraza a todos los ciudadanos. Ambas actividades, filosofía y política, garantizan el papel de todo sujeto en la formación de la verdad y de la justicia. El resultado de la crítica kantiana culmina así en la construcción de un sujeto actualista de conocimiento, responsable de su intervención sobre su presente. En la medida en que el sujeto de ciencia se vinculaba a las pautas de conductas políticas emancipadoras, configuraba una forma de la verdad que no podía en modo alguno ser disciplinaria. Foucault, con su identificación de ciencias humanas y disciplina, no ha entrado en lo más peculiar de la formación del sujeto epistemológico kantiano, que recibe sus formas del sujeto político que lucha por su libertad.

IV. Crítica y presente en Kant: aspectos de un espíritu ilustrado

1) Los dos niveles de la crítica kantiana. Dejando atrás platonismo y escepticismo, Kant ha asumido que la crítica debe luchar por la verdad humana.[20] Justo cuando se toma conciencia de una verdad plenamente humanizada, se encuentran crítica y presente de forma radical. Se puede enunciar la misma tesis de otra forma: el encuentro entre crítica y presente sólo puede realizarse en el seno de una onto-antropología que hace del tiempo el ámbito de construcción de la verdad mediante el sentido común, y que exige publicidad y sociabilidad para estos procesos constitutivos. Descubrimos aquí, como elemento interno a la crítica, la propia

estructura del «giro copernicano» y el abandono del platonismo ontológico.

No obstante, me gustaría marcar dos niveles en la noción kantiana de Crítica. Pues en efecto, la Crítica tiene que escindirse en un doble papel. Primero, debe mostrar la constitución de una verdad plenamente humanizada mediante el uso de las disposiciones conceptuales y perceptivas actualistas y universales a todo individuo. Mediante este argumento, estrictamente transcendental, se establece que ningún ser humano está exento de la responsabilidad de constituir una genuina experiencia general, pues no existe verdad salvo en este uso colectivo de sus facultades cognoscitivas. Sin duda, esta estructura actualista de racionalidad es fruto de una larga historia de la razón. Lo que detectamos como un a priori en el análisis transcendental de la crítica bien puede ser un a posteriori en la consideración histórica de la razón. Pero los esquemas categoriales, devenidos conscientes a lo largo de ese proceso histórico, definen la actualidad del sujeto humano en aquellos rasgos capaces de ser universalizados y, por tanto, definen la humanidad, en el sentido buscado por la Ilustración, como sujeto de su propia emancipación. Llamo a este nivel de la Crítica el nivel transcendental.

Pero esta misma estructura constitutiva de la razón impone una exigencia a todo ser humano en el sentido de que afronte sus responsabilidades en este presente, en la parcela de la serie del tiempo que la tierra le ha asignado. Sin esta respuesta de cada sujeto individual referida a su tiempo presente, la razón humana se queda reducida a una estructura formal vacía, que no puede recibir pasivamente ninguna herencia material sin convertirse en un fantasma sin carne. De ahí la inevitable correspondencia entre una razón constituida según la estructura transcendental de la crítica y una verdad que se debe construir en cada presente concreto mediante el uso activo de aquellas estructuras universales y a priori. Pues lo que construye el análisis transcendental de la razón es una noción de tiempo formal que sólo está vivo en la medida en que sigue ordenando e integrando «ahoras» materialmente inéditas.

La crítica transcendental de la razón, con ese tiempo vertebrador de la «experiencia posible», abre la razón humana a las exigencias

concretas de cada presente y su experiencia efectiva. Este segundo momento, constructor de una verdad concreta, jamás puede desprenderse deductivamente de los actos transcedentales de constitución de la razón. La posesión de estructuras formales comunes no implica automáticamente la construcción de un sentido común. Kant ha expresado este bathos mediante la tesis de que entre la facultad de juzgar determinante y la facultad de juzgar reflexionante no hay un camino lógico, sino el camino concreto de los ejemplos usuales. La relación entre el presente que inaugura el tiempo de la crítica radical, por un lado, y todo presente ulterior, por otro, no es deductivo ni fundamentador: debe estar mediado por actos radicalmente productores de verdad. Esa insistente acumulación de actos de conocer es la esencia repetitiva del acontecimiento moral de la Ilustración. La verdad de la crítica transcendental, en tanto formal, no nos salva del tiempo, sino que nos sepulta en su bosque. Ahí el sapere aude ejerce su valiente decisión. Llamo a este segundo nivel de la crítica el propiamente histórico. La tesis completa diría entonces: sólo la crítica transcendental revela la fecunda necesidad de la crítica histórica.

Digamos todavía algo más sobre la relación entre estos dos niveles. El resultado de la onto-antropología transcendental y formal consiste, ante todo, en la construcción de un sentido unitario de tiempo en el que la estructura formal de la verdad no implica la verdad material de ningún momento temporal concreto. Esto es lo que permite que el presente se eleve a problema central: pues cada presente es un tiempo nuevo que debe llenarse con su propia verdad. Pero entonces, el pasado adquiere su auténtica dimensión, pues sólo puede obtenerse la verdad del presente como tal presente a partir del orden consciente del pasado. El presente obtiene su verdad por integración en un orden temporal, por el trabajo y la elaboración de los pasos del tiempo, no por la inmediata posesión de una intuición de su esencia. La verdad plenamente humanizada determina el papel central de la conciencia histórica en la constitución del conocimiento para el presente. Es importante darnos cuenta de esta tesis, base tanto de la filosofía de la historia moral de Kant como de la metodología de la ciencia weberiana: si el presente no propone su verdad, el pasado será un desierto estéril. Mas también es cierto lo contrario. Si el pasado no ofrece su verdad, no hay orden del presente. Pero el pasado no puede ofertar su

verdad al presente, ni proponerle una mera continuidad sin someterse a la crítica. Una verdad plenamente humanizada no puede asumir la verdad de un pasado como herencia, sino como apropiación. La crítica reconoce entonces el peligro de disolución que amenaza a cada verdad históricamente conquistada justo en el momento siguiente al de su conquista.

2) Crítica y estrategia reflexiva. Existe una pregunta que no deseo pasar por alto, aunque no puedo aspirar a resolverla ahora: esta verdad que debe rendir cada presente, ¿puede volverse contra los límites definidos por la propia crítica en su sentido transcendental? Contestaré con un sí y un no. Sí, en tanto cada presente puede y debe encontrar el sentido de esta humanización transcendental de la verdad, la retórica de su presentación, su forma de vivirla y de defenderla, su forma de análisis transcendental, que no está exento de retóricas y metáforas.[21] El transcendentalismo de Kant no es el de Peirce, Wittgenstein, Apel o Habermas. Puesto que la crítica transcendental depende de una historia de la razón que ella misma abre, se somete, también en tanto crítica transcendental, a la propia historia de la razón, que sigue abierta, como una condición radical de su autoconciencia. El modelo, en la medida en que se quiere superar materialmente, se interpreta en su forma racional conquistada. De ahí que también sea preciso contestar que no a la pregunta anterior, en el sentido de que las operaciones formales para superar o mantener la crítica transcendental reeditan estructuralmente las mismas operaciones que la instituyeron.

Pero con este sí y este no apenas captamos el sentido de la cuestión en una filosofía crítica autoconsciente. Podemos decir algo más defendiendo que la estrategia transcendental de Kant es crítica porque es reflexiva. «El proceder dogmático con un concepto es por tanto aquel que es idóneo a la facultad de juzgar determinante, el proceder crítico es el idóneo meramente para la facultad de juzgar reflexionante», dice Kant.[22] Ahora bien, la facultad de juzgar reflexionante es la que parte de casos concretos, de actos de juicios particulares, para los que busca luego una regla. Esto significa que todo sujeto que quiera incorporarse a un sentido crítico de la verdad debe producirla y plantearla con el uso concreto de las

herramientas del juicio reflexionante. Incluso el análisis transcendental del primer nivel de crítica está destinado a constituir reflexivamente las coordenadas estructurales de todo juicio concreto. Su estrategia reflexiva se vierte sobre las estructuras actuales del cuerpo, de la conciencia, de la imaginación; pero también sobre las estrategias conceptuales para relacionarse con la naturaleza forjadas por el propio hombre en su historia racional (revolución copernicana en matemática, en física, en biología). Abierta a la historia de la razón, la onto-antropología formal sigue recibiendo el calificativo de crítica de manera permanente. No se constituye en una dogmática ni siquiera en su corazón estructural a priori. De esta forma, la actividad que identifica las normas formales de la razón es homologable con la actividad que configura verdades materiales. Ambas son históricas. Toda onto-antropología formal es fruto de la reflexión propia de una historia de la razón, historia que viene caracterizada como ámbito de continuidad racional justo por aquellos rasgos formales descubiertos desde el presente de la crítica. Pero por eso mismo la historia de la razón ni puede cerrarse ni puede darse al margen de esta onto-antropología formal. Esta paradójica tensión es la que hay que tener en cuenta.

3) Presente y norma. La reflexión sobre la historia de la razón produce la estructura normativa de la racionalidad, vertida en los principios de la experiencia posible, como estructura formal del saber al que hay que atreverse a participar. A la crítica material que, como resultado de su reflexión sobre el pasado, reconoce el presente como lugar de la creatividad y justificación (quid juris) de las normas y las decisiones, se le puede llamar crítica radical. En ella se da la conciencia absoluta del presente como lugar que sólo llega a ser reglado por la norma interpretada que la crítica deduce o justifica para él (en el sentido kantiano). El momento crítico es inseparable del momento normativo, ya sea en su nivel transcendental o histórico-material, ya proponga la norma formal de la razón, ya la norma concreta de la decisión racional para el presente. Ahí reside su centro común. Pero eliminado el momento platónico, se trata de una norma que en todo caso debe ser defendida y establecida mediante una deducción jurídica, un quid juris. Y la necesidad de constituir una norma que sólo valga para

nosotros es lo que constituye el problema del presente. Éste no se comprende si sólo se supone la norma y se aplica al caso. El presente no es el caso obvio de ninguna regla. El presente es lo que está condenado a dotarse de una norma que sólo puede aspirar a imponerse en su propio proceso de realización y constitución, en el propio proceso de crítica y justificación. No carece de sentido preguntarse por qué buscamos lo que es válido para nosotros. Dicha actividad forma parte de la conciencia de la modernidad. Sin embargo, tal pregunta sólo se alcanza con la comprensión de la estructura del tiempo radicalmente humanizado, propiciada por la teoría kantiana de la razón, que Foucault no quiere asumir al entregarse a la figura de Baudelaire. La cripto-normatividad de Foucault, que a pesar de todo insiste en el deber ser de la construcción de esa obra de arte que es el yo, constituye la confesión implícita, aunque a regañadientes, de la comprensión moderna del presente como lo que necesita norma específica material, comprensión que sólo nos ha entregado la crítica transcendental de la verdad. En este gesto, Foucault, fascinado por esa modernidad patológicamente resignada de Baudelaire, acaba reconociendo el voluntarismo y la militancia específicamente ilustrados.

4) Kant y Hegel. La inevitable necesidad de un presente y de una crítica que constituya su verdad y su norma, desplegada en el proyecto kantiano, marca una profunda diferencia respecto a Hegel. Al definir la filosofía como la expresión de la propia época en conceptos, Hegel restringió gratuitamente la actitud reflexiva y coaguló la filosofía como tratamiento específico del pasado. El presente de que nos habla la crítica radical de Kant no puede ser elevado a concepto. El concepto y la crítica responden a una modalidad diferente del tiempo, pues el concepto no es sino un coágulo de tiempo, mientras que el presente es lo vivo de la existencia. La relación entre un concepto y el presente siempre es problemática, y de ahí surge la inevitabilidad de la decisión práctica. Pero esta problematicidad, propia de la actitud activa, se evapora cuando se entona un canto a la contemplación filosófica como perdón histórico universal, como parousía del espíritu que ya no quiere tomar partido por una decisión.[23] Pues, en el contexto

de la práctica, establecer que el presente es el caso, es absolutamente inseparable del juicio construido por la libertad del sentido común. El carácter del presente, cuando se mira desde la praxis, reside en mostrar siempre los límites del concepto, los límites de la coacción propia de la necesidad lógica, en la que Hegel ha insistido. De ahí que respecto al presente surja la inevitable necesidad de aceptar todas las actitudes teóricas y prácticas ilustradas: voluntad de conocimiento, interpretación del concepto, decisión de reconocimiento del caso, aceptación y defensa de los elementos normativos, y la carga con las consecuencias de la decisión, las previsibles y las que escapan a la previsión. Lo que Kant dice del código del derecho, su defensa de la inevitabilidad del juez como hermeneuta que decide acerca de la ley, su hostilidad a cualquier código cerrado bajo pretexto de que la ley ya está suficientemente determinada (por mucho que se aspire a un ius certum), su rechazo de toda compulsión mecánica del concepto a la hora de establecer un veredicto, su tesis de que la justicia de un juicio es función política del pueblo, todos estos aspectos pueden aplicarse a todo código conceptual en su relación con el presente. [24]

En los límites del concepto se descubre otro territorio. El momento de la persuasión, capaz de mover al hombre, no corresponde al concepto sólo y a sus cadenas lógicas, sino al reconocimiento de lo propio del presente en sus rasgos indeducibles y en sus exigencias prácticas plenas de riesgos. Toda crítica que no acabe reconociendo la peculiaridad del presente se condena a vincularse con su propio tiempo o bien como mera irracionalidad (como era el caso de Fries), o bien como el resultado de una necesidad lógica a la que el espíritu finito del hombre debe prestar una obediencia sacrificial. Vedada resulta para ambas filosofías una aproximación práctica al presente, que sabe de su parcialidad, pero que brota de la identificación plena con la decisión propia. Esta obsesión hegeliana por el concepto camina en pos de una forma de Ilustración incapaz de reconocer su parte de mito existencial. Esta filosofía que vampiriza al mito y desconoce las necesidades de encarnación existencial en los hombres resulta finalmente estéril, porque no le reserva la verde vida en que fructificó a lo largo de su vida popular, sino la vida nocturna del filósofo, capaz de darle la interpretación adecuada, pero también su muerte. Finalmente, la vinculación con el presente

que prevé la filosofía de la historia de Hegel es el perdón y la lucidez, formas contemplativas, pero no la identificación activa, responsable, consciente, práctica. El modelo de la crítica que impulsa todo presente a su reconocimiento sabe que debe incluir la inevitable retórica, en que la razón se reconcilia con su vida histórica. Toda verdadera ilustración debe caminar a la búsqueda de su propio mito, como aquello que llena de sentido la existencia finita y activa del hombre, sentimental y dotada de reclamaciones estéticas. Sólo si hallamos ese momento en que la razón encuentra sus límites y el mito, aún vivo, no se autonomiza respecto de la razón ni se convierte en una potencia salvaje, sinónimo de absoluta irracionalidad o de absoluto poder, encontramos el territorio ilustrado.

5) Contra la Teología Política y el decisionismo. Reparemos en esto: en el presente, cargado de contenido, la crítica encuentra ya levantados poderes que esgrimen permanentemente sus exigencias de sustraerse a su juicio. Kant era perfectamente consciente de que su sentido de la crítica estaba cuestionando estos poderes ancestrales: «Nuestro tiempo es el tiempo propio de la crítica, al que se tiene que someter todo. Pero la religión, por su santidad, y la legislación, por su majestad, quieren habitualmente sustraerse a ella. Al hacerlo, sin embargo, despiertan con sí mismas muy fundadas sospechas y no pueden exigir un respeto sincero, el cual la razón sólo concede a lo que ha podido resistir su examen libre y público».[25] Lo que queda fuera de la razón, la religión con sus pretensiones sagradas y la capacidad legisladora de un soberano único, es expulsada de la racionalidad si no se somete al examen libre y público.

Las instancias soberanas de la tradición, el código civil o el código sagrado, dejan de serlo. Sin destruir toda la metafórica de la Teología Política no cabe un sentido de verdad humanizado. Pero a su vez, el presente no se identifica con la indiferencia absoluta o la inmediatez que supondría destruir los códigos hasta dejar la historia como tabula rasa. El peligro de esta actitud reside en no respetar la complejidad del presente en el ámbito del tiempo histórico, y caminar hacia una visión inmediata y expresionista del presente,

hacia una radical separación entre saber y querer, entre razón e interés. En este peligro cae de lleno el decisionismo, que asume un elemento inevitable de la razón, el juicio y la decisión, pero los autonomiza como si fueran un pensamiento inmediato, absolutamente libre, incondicionado, ajeno a las deliberaciones y a las justificaciones racionales. De esta forma afirma el presente existencial como momento absoluto, inmediatamente normativo en su arbitrariedad. La crítica, por el contrario, libera un sentido para el presente que sólo hace juego con una verdad plenamente humanizada, con una síntesis inestable e insegura entre saber y querer. Más que encontrar la decisión conveniente para la razón, el decisionismo reduce la razón a mera decisión.

6) Contra el historicismo y el mito del origen. Porque el presente no puede afirmarse sino como una dimensión del tiempo histórico y, por tanto, sólo puede hacerse valer por una compleja mediación con el pasado, sobre él se cierne otro peligro endémico. Cada presente es un nuevo acto creador y fundador de verdad, porque ésta jamás puede desprenderse deductivamente de la historia de la verdad. Ya dijimos que tampoco puede deducirse la facultad de juzgar determinante de la facultad de juzgar reflexionante. De una regla no puede seguirse la regla de su propio uso.[26] Ese acto creador es el que le compete a cada presente, pero para eso necesita regla y juicio. Si el presente no lleva a cabo el reconocimiento de la regla entonces se convierte en acto gratuito de auto-afirmación existencial; pero si no descubre que la regla sólo se aplica al presente por una interpretación creativa, entonces, al aplicarla automáticamente, el presente se convierte en un acto prendido del pasado: este es el mecanismo profundo del historicismo, con su renuncia a la crítica, a la unidad inseparable de querer-saber, de intepretación y de interés práctico. El historicismo defiende el saber histórico por el saber histórico mismo, por aquella promiscuidad del coleccionista del pasado de que hablara Benjamin. Y, sin embargo, el tiempo presente es la estructura de la realidad humana viva, con sus exigencias prácticas y sentimentales. Quedarse anclado en el pasado es una pérdida de potencia, una forma de nihilismo. Nietzsche ha descubierto esta afinidad electiva entre el sentido de la historia propio del historicismo y el nihilismo.

Pero no todas las dinámicas que superan esta afinidad son en sí mismas terapéuticas. Lo que el historicismo confiesa con esa voluntad meramente contemplativa del pasado, con esa simpatía universal, con esa hiperestesia que le lleva a ponerse en el lugar de todos, no es sino la falta de realidad del presente, la vacuidad de la mirada que se dispersa en la historia. El historicismo es una cultura de epígonos y los que han sufrido en sus almas esta tragedia, como Max Weber, han luchado por todos los medios contra él y contra su forma de relacionarse con el pasado: la actitud que emerge de sus ensayos consiste en ver en el pasado un elemento de orientación en un presente cargado de urgentes decisiones.

No todas las formas de rescatar el pasado movidas por intereses prácticos son electivamente afines con una actitud ilustrada. La búsqueda del origen, el regreso potenciado al momento del inicio, el reencuentro con el mito originario, todas estas dinámicas de investigación mistificadas obedecen a urgencias prácticas; pero todas ellas confiesan en silencio su rechazo del presente como mero vacío. En cierto modo, estas actitudes hacen bueno el diagnóstico del nihilismo y, al identificar el pasado con el ser, expresan con ello un deseo de verdad sobrehumano, secundando estructuralmente el momento platónico sepultado por el kantismo. No pueden soportar un descarrío histórico que ha llevado a la utopía del nihilismo[27] y demandan el sólido anclaje en la tierra de origen.

Desde el punto de vista de Kant, tanto el historicismo como su superación, que busca el mito del origen como único momento temporal en que se produce esa identificación que nos llena de ser, ignoran la crítica como forma verdadera de la existencia humana. La creatividad propia del hombre reside en la aceptación del error y en su cuantificación como estructura endémica del presente. El ilustrado, que se especializa en orientarse en el pensamiento, sabe que ningún descarrío estrictamente humano es tan grande como el de intentar asegurarse contra todo descarrío mediante la identificación de un ser que señale el camino cierto de la historia. Sólo la aceptación de ese momento de riesgo ofrece un sentido a la noción de responsabilidad. Esta categoría no trata de elevar a central la noción de mérito, sino de limitar el mal de la acción humana, de trazar un camino del hombre en la tierra en el que cuenten también los actos de responsabilidad de hombres

anteriores. Por eso no tiene sentido la noción de responsabilidad sin el perdón conquistado con la retirada de escena, como no lo tiene la noción del error sin la identificación de la verdad que lo supera. Éstas son también las palabras de la retórica ilustrada.

Es cierto que esta comprensión de las cosas no elimina la posibilidad del mal, pero, porque se niega a legitimarlo como necesario para cualquier causa sagrada, se dispone a limitarlo y acogerlo como mal finito y humano. El ilustrado sabe que el hombre puede hacer un gran mal cuando considera sus manos como herramientas de Dios, pero sabe que nunca producirá un mal tan grande si se mira a sí mismo como último responsable.

7) Antiplatonismo. Todavía podemos profundizar en las bases metafísicas de la crítica ilustrada y su lugar específico en la filosofía. Lo que distingue a Kant de todo platonismo es su propia metafísica. La clave profunda de esta metafísica kantiana reside en escindir la pregunta por el ser respecto a la pregunta por el sentido. La pregunta por el ser se vincula secretamente a la pregunta por el presente. El ser siempre se alza en el presente, pues el presente viene marcado ante todo por un Da-Sein, un ser ahí, un estar, un existir. En la medida en que el ser se presenta en el terreno de la existencia, constitutivo de ese presente (el Dasein entrega un Gegen-stand que determina un Gegen-wart), se nos impone la pregunta por su sentido. Sólo por esta redotación de sentido se puede salvar algo de la radical extrañeza con que el ser se nos muestra en su existencia.

Sin embargo, esta redotación de sentido es actividad, porque el ser del presente no nos trae de la mano su sentido. Lo decisivo reside en reconocer que el sentido no mantiene el modo de existencia espacio-temporal del presente ni del Dasein. Hay un sentido lejano y un sentido perdido. El sentido contiene estratos de densidad temporal propios, como ha dejado claro Koselleck, con su metodología ilustrada de la historia de los conceptos.[28] Y por eso, en la medida en que deseemos captar aquellos estratos de sentido en su complejidad, para identificar el propiamente nuestro, debemos incorporar la pregunta por el fundamento, por lo que está en el fondo, como estrategia de legitimación y justificación. El ser

no tiene fondo, el sentido sí. El decisionismo comete el pecado de contestar a la pregunta por el fundamento del sentido del presente con la afirmación de su existencia inmediata. De esta forma, hace del sentido un mero ser, le priva de toda su densidad temporal, elimina toda legitimidad para la pregunta por la norma y su caso y se convierte en un platonismo sui generis en la medida en que también reúne ser y sentido, sólo que desaloja esta unidad de su pasado originario y la proyecta a la mera existencia del presente. Éste es su rasgo mitológico central: la fuente del sentido está tan presente y tan a la mano como el ser, es decir, en la obediencia a la existencia inmediata. Mas el sentido nunca es inmediato, siempre está alojado en cadenas de mediación. Obedecer la existencia por sí misma se convierte entonces en un acto de arbitrariedad.

Kant se ha negado a esta estrategia con rigor. Ha reconocido que la pregunta por el fundamento del sentido es la pregunta por la legitimidad de una proposición que sirve de norma y ha visto que esta pregunta se renueva en cada presente con la operación del juicio. Y esto es así porque la norma debe hacer frente a un presente caracterizado existencialmente, cuyo causa última se nos escapa. La razón profunda de esta estrategia ilustrada reside en que la relación entre la existencia y el sentido no es interna, inmanente, necesaria, de tal manera que la relación entre existencia y sentido que se produce en el juicio (entre concepto e intuición, en el lenguaje de Kant) debe ser en cada caso reunida mediante una justificación. Y su tesis, del más puro espíritu wittgensteiniano, dice que esta vinculación judicativa entre ser y sentido válida para un presente sólo puede legitimarse por los juicios que, en el pasado, han vinculado ser y sentido. Una vez más, la vinculación precaria de ser y sentido sólo se afirma por una crítica históricamente orientada.

La conclusión dice que una razón que se vincule al presente se torna radicalmente impotente si no le asiste por una reflexión sobre su propia historia. Pero lo que esta reflexión debe ver en la historia es la propia estructura de presente que una vez tuvo, su propia estructura de juicio, su propia capacidad de conquistar autoconciencia, la legitimación del sentido normativo que puso en sus acciones y las formas en que su presente mostró el sentido de la existencia. Sólo de esta manera se evitan el historicismo, el nihilismo, la mística de los orígenes y el decisionismo expresionista

y existencial. Sólo de esta manera, al asumir de entrada la necesidad de justificación para la acción normada del presente, se sigue reconociendo la diferencia del ser respecto al sentido. Nunca se confesará que el ser del pasado impone el ser del presente, sino únicamente que el sentido del pasado orienta sobre las decisiones a tomar en relación con el ser del presente, en todo caso problemáticas. Unir ambas preguntas, la de ser y la del sentido (clave secreta de todo hegelianismo, que quiere mostrar el camino por el que el ser se torna sentido y sujeto) tiene como consecuencia dotar de una solidez sobrehumana cualquier orden de verdad.

8) Antiapocalipsis. Cuando reconocemos la profunda relación de la crítica con la historia, comprendemos otro rasgo de la Ilustración. Ningún tiempo humano responsable puede presentarse como apocalipsis. Ningún presente debe contemplar su futuro como el fin del mundo. De la polémica con Bengel[29] se pueden extraer importantes conclusiones para la estructura ontológica de la crítica. Pues el Apocalipsis esconde otra forma de vincular ser y sentido, si bien peculiar y extraña. El Apocalipsis es el final del orden del ser, el final de todas las cosas, el final de todo tiempo, en la medida en que el presente pierde ya la capacidad de seguir presentando objetos que lo llenen. Desde el punto de vista de Kant, tal y como se deduce del pasaje de El fin de todas las cosas, este momento petrificado del tiempo sería también la última oportunidad del sentido. Por tanto, de la misma manera que la muerte es un suceso lógicamente contradictorio, pues un ser humano no puede decir «yo estoy muerto», el Apocalipsis cae en la contradicción de proponer un sentido que gratuitamente se presenta como final del sentido, rompiendo la estructura misma de la razón.

Sin embargo, tanto la representación de la muerte, como la representación del apocalipsis tienen un sentido racional en la medida en que se tomen como acontecimientos que sólo juegan de forma negativa: el fin del mundo, en la medida en que no está presente y todavía podemos hablar, nos trae a conciencia la representación de que queda tiempo para decidir el sentido de este presente histórico, de la misma manera que la representación de la muerte es la señal inequívoca de que todavía hay tiempo para dotar

de sentido a la vida. La transformación de este sentido racional de la muerte o del apocalipsis, hasta presentarlos no como testimonio radical de la finitud propia del arco de la existencia humana, sino como la sustancia misma del tiempo histórico o el veneno permanente de la vida humana, es el último gesto de una filosofía que no se ha conformado con formas humanas, que desdeña todo lo que no sea divino. En todo caso, ninguna crítica puede invocar el apocalipsis, como final de sentido, para defender su sentido positivo en el presente; de la misma forma que ningún analisis racional de la vida puede llevar al suicidio. Esta dimensión distingue a una crítica humana de una crítica teológica, como la que Benjamin realizó en sus Tesis sobre filosofía de la historia, cuyo fruto filosófico más milagroso ha sido la filosofía del amor al mundo forjada por la que fuera la encargada de custodiarlas por un tiempo, Hannah Arendt.

Tenemos así que el defensor del apocalipsis invierte el platonismo al conservarlo. Ambos, desde luego, son secretamente nihilistas. Pues en el apocalipsis se da el final del ser del mundo, que, sin embargo, coincide con la plenitud del sentido. El ser que muere en el acto del apocalipsis es el ser sensible, el que llenaba el presente del tiempo, el que desde siempre le fue entregado al diablo que, ahora, porque le queda poco tiempo, se deja sentir con la violencia del mal general. Que este ser muera es la culminación del sentido, porque este ser, por su propio sentido, es nada. La lógica del platonismo, que deja el ser verdadero reservado a lo que está más allá del tiempo, subyace a la estructura del nihilismo apocalíptico. Su mediador real fue el gnosticismo. La muerte del mundo temporal es la gloria del sentido en cuanto revela su estatuto de nada y abre paso a la emergencia gloriosa del verdadero ser. Es posible que ese apocalipsis, en una versión secularizada, lleve consigo la destrucción universal encargada a una potencia bélica desesperada. No obstante, para el apocalíptico, la conclusión se impone con la misma fuerza: será la presencia gloriosa del sentido oculto de todo ser en tanto nada. De esta manera se expresa el sinsentido del tiempo de todo presente y se expone la nulidad de la empresa ilustrada, tendente a dotar al presente de un sentido por la decisión responsable de hacerse cargo de él. Pues lo efímero para el platónico es la forma de no ser y para el gnóstico es nada frente a la eternidad del espíritu o la eternidad de la nada. Para el apocalíptico, como para el nihilista, el tiempo es nada. Pero para

una ontología humana, el tiempo es ante todo el juego del presente y el ser con los estratos pasados y futuros del sentido.

9) Temporalidad y Tierra. La base de esta posición kantiana radicalmente antiapocalíptica[30] es una comprensión del tiempo que carece de sustancia interna. Cuando Kant bromea con Bengel en la Antropología, deja caer una tesis en serio: el tiempo no esconde ninguna vértebra escondida de números sagrados que determine su curso. La historia determina la cronología, no la cronología la historia. El tiempo no determina nada por sí mismo porque está vacío. Lo único que llena el tiempo es la acción del hombre sobre el espacio de la tierra. En esta concepción del tiempo se abre la mejor defensa de la libertad humana. Pues libertad es ruptura del tiempo, posibilidad de inicio de un serie temporal nueva, corte y decisión con el pasado, crisis y crítica, acontecimiento, en suma.[31] Si el tiempo está determinado por su propia entraña, ninguna libertad es posible. Pero sólo al hombre le ha sido entregada esta posibilidad de juzgar, cortar y decidir un nuevo presente, porque frente a él se extiende un tiempo vacío que tiene que cumplir con su acción, proyectándose sobre un espacio que también se ordena en construcciones humanas. El carácter vacío del tiempo permite el ejercicio de la libertad del hombre, que estaría bloqueado si en las venas del tiempo corriera algún ser, o si alguna voz ya hubiera fijado su estructura y contado su alcance. El carácter subjetivo del tiempo, que no afecta al ser en sí mismo, sino a su presencia ante nosotros como reto para el sentido, es la condición radical de la metafísica kantiana y la base de toda comprensión humana de la verdad. Este carácter vacío del tiempo dice que todo orden que en su seno se registre es un orden humano, una palabra provisional.

El carácter vacío del tiempo desde una consideración ontológica profunda, es decir, su heterogeneidad frente al ser, es la clave de la separación de ser y sentido que antes hemos registrado. Pero también nos entrega la razón profunda para oponernos a toda estrategia hegeliana de convertir el ser en el sujeto, en permanencia de sentido en sí y para sí mismo. La tesis puede desplegarse así: sólo en relación con un germen ordenado del tiempo, con un sentido pasado, puede el hombre ordenar libremente el tiempo nuevo del

ser presente; nunca por una apelación a un orden esencial que nos abre con necesidad el acceso a la estructura del ser. El germen del orden del tiempo humano es el sentido histórico que la razón debe asumir.[32] De ahí que el orden del tiempo no sólo sea libre, sino que el hombre no pueda ejercitar responsablemente su libertad salvo por una relación con el orden ya construido del tiempo. De esta forma nos reencontramos con la crítica como forma radical de uso de la libertad, y recuperamos la dimensión moral de la Ilustración como proyecto emancipador. Que haya que ordenar el tiempo, que por sí mismo no posea orden, que por su propia sustancia vacía tienda al desorden, dice tanto como lo siguiente: si alguien no pone voluntad de orden, el tiempo mismo no tiene voluntad y, dejado a su inercia, se presenta al hombre como inercia o como caos. En ambos casos, queda desatendido el sentido propio que debe encarnarse en el ahora.

Generalmente se ha valorado a Kant como un filósofo de la temporalidad. Las líneas anteriores parecen confirmarlo. Sin embargo, en su deducción transcendental, Kant no se ha contentado con el tratamiento que ha dado al tema en sus obras más famosas. Recientemente, Brandt ha editado un texto, conocido como Manuscrito Leningrado, en que Kant demuestra que el tiempo como tal no corresponde a la subjetividad por su carácter de mero sujeto consciente, sino sobre todo por su carácter de ser consciente de su dimensión espacial.[33] El tiempo no es una representación necesaria por sí misma, sino derivada de la condición de que el hombre es un ser espacial. El tiempo no tiene su origen en la necesidad de ordenar las representaciones de los hombres, sino en la necesidad de ordenar las representaciones que los hombres tienen del espacio. La primacía del sentido externo se reconocía implícitamente en la obra crítica en tanto primacía de la experiencia externa. Pero esta nueva reflexión de Kant humaniza todavía más el tiempo, porque lo hace finalmente dimensión del hombre sobre la tierra, sobre el espacio. El desorden que quiere superar el tiempo es finalmente la huella del desorden de la tierra, plena de diversidad, de exigencias de sentido, de interrogantes depositados por ella misma y por los que han intentado antes ordenarla. La crítica ilustrada, con esta voluntad de afincarse en los órdenes que la historia ha construido sobre los topoi del espacio, no puede refugiarse en la utopía, de la misma forma que no puede

entregarse a la ucronía. El tiempo presente siempre es el tiempo presente de un espacio. La crítica que interviene en este cruce de coordenadas no puede olvidarse en una mera contemplación del tiempo de la subjetividad, sino que debe encontrar su tarea en el orden de la tierra. La decisión no puede dejar de implicar cierto nomos de la tierra, cierta política.

10) Parcialidad, finitud y autonomía. Si la verdad reside en el juicio del presente, si ningún juicio de la crítica es el juicio final, si el juicio corta un tiempo en relación con un espacio, toda crítica tiene que despedirse de la pretensión de totalidad. Sólo en el límite externo del espacio y del tiempo se describe una totalidad. Con el rechazo de la ucronía y de la utopía, al movernos siempre en la inmanencia del más acá de los límites, hemos rechazado la totalidad. También hemos dicho que ninguna verdad alcanza al ser por entero, sino al presente parcial de los hombres. En el fondo, todos estos detalles demuestran la finitud de la verdad humana y reclaman el complemento práctico que, dado su propio carácter provisional, no puede imponerse por certeza alguna. Este complemento dice así: una verdad plenamente humana se somete a la divisa del interés del hombre como fin en sí mismo y se pone al servicio de la autonomía política como ordenación del nomos de la tierra. Repárese en este asunto. La autonomía ontológica que reclama todo presente sólo puede conquistarse por la autonomía que los hombres puedan reclamar para sí. El presente vincula su riqueza de sentido a la riqueza de los hombres que lo viven.

La tensión que rozamos en estas líneas mantiene que la crítica sólo entrega juicios parciales sobre el espacio y el tiempo, pero sirve al interés del hombre como fin en sí mismo. Lo mismo habíamos dicho antes: la crítica jamás entrega un sentido plenamente fundado en el ser, sino en la libertad. Puesto que su vida es finita, y su arco es estrecho, aquí, en su vida, no en la totalidad del tiempo de la historia, puede aspirar el hombre a representarse como una unidad de tarea, como una realidad reconocible por los demás, aunque sea sobre la base de juicios parciales, de órdenes provisionales.

El plus que se requiere para avanzar desde la parcialidad de la crítica a la totalidad de la existencia humana sólo puede exigírsele

al individuo, y, en este acto, tiene su más preciso sentido la autonomía y el atreverse a saber. El proceso por el que la parcialidad de la crítica se introduce en un proyecto global de existencia, en ese cuidado de sí que reclama Foucault, es la Bildung, lo que Freud llamaba elaboración de la vida como trabajo del duelo, en el que se ejerce la libertad más concreta, la libertad sobre el tiempo de la existencia y que nos hace capaces de aceptarlo en su finitud. Los discursos de la crítica, dispersos en otras tantas ciencias humanas, sólo se relacionan y se cruzan en la Bildung propia, como creatividad del hombre individual respecto a su propia vida en todas sus dimensiones, como administración tensa e incierta de la ratio entre las diferentes esferas de acción social. Esta autonomía, que se reclama del individuo ilustrado como cumplimiento del valor de la crítica, reclama la integración de los avances de la medicina, de la religión, del derecho, de la política, de la historia y de la antropología, de la estética y de la literatura, es decir, de las ciencias humanas. La libertad de formación, preparada por el uso crítico de estas ciencia humanas, se torna pluralidad de libertades. De esta forma, y sólo de esta forma, recupera un sentido concreto la abstracta consigna moral de ser libre para llegar a ser fin en sí.

11) Anti-romanticismo. Una verdad plenamente humanizada, que reclama una dimensión activa en el presente, tiene que ser una verdad capaz de persuasión. Esta necesidad reclama una verdad que domina y controla su propia retórica. La ilustración kantiana posee una, por cierto de las más sobrias que conozco, como podrá comprobar cualquiera que persiga, por ejemplo, el análisis de la figura de Job recogida en este volumen. La incapacidad de la crítica idealista –quizá a excepción de Schelling– para hacerse con la retórica que se escondía detrás del reseco escolasticismo kantiano, procedía de los gustos de una nueva generación que reclamaba el frenesí constante del entusiasmo. En correspondencia con ello, el idealismo de Fichte acabó desconfiando de toda configuración estética de la razón, por cuanto toda sensibilidad representaba para aquella teoría de la acción una letra muerta que desvinculaba al espíritu de sus tareas inacabadas. Así, la filosofía idealista de Fichte se separó de toda concesión a la poesía, lo que pronto forjó la reacción contraria. De esta forma emergió la necesidad de construir

una mitología de la razón en la que se ha reconocido el romanticismo.[34]

Esa otra mitología, sin embargo, en la medida en que procedía de una filosofía que ya se sabía verdadera y se debía forjar en un proceso autoconsciente, se comprendió a sí misma como una construcción técnica. El mito tecnificado fue resultado de una operación reflexiva por la que la razón configuraba formas comunicativas para los profanos, para los que no podían aspirar a la comprensión esotérica del sistema. En esas formas míticas se primaba ciertamente la sentimentalidad y la figuración frente al desnudo concepto. La filosofía se acababa imponiendo a su época mediante la tecnología del mito, que, en este sentido, se convirtió en una herramienta de poder sobre amplias masas. Éste fue a la postre el destino político del romanticismo.

Nada parecido se puede decir de la relación de la razón ilustrada con su mito o con sus estructuras persuasivas. Ante todo, la crítica ilustrada reconoce la contingencia de las relaciones entre la razón y las mitos o metáforas de las que procede su retórica. Ella no produce los mitos, sino que meramente trabaja con ellos. La crítica halla ahí, en los materiales históricos de la tradición literaria, lo que acabará siendo, tras la elaboración correspondiente, un mito electivamente afín con su contenido racional. Nada de constructivismo ni de tecnicismos mitopoéticos. Antes de que Hans Blumenberg precisara su concepto, ya se da en los límites de la crítica un trabajo del mito.[35]

El mito no viene a ser en el criticismo una forma de expandir la filosofía entre los ignorantes de filosofía. No es una construcción figurativa que satisface a los incapaces de elevarse al concepto, pero al fin y al cabo redundante para los que disfrutan del rigor filosófico. De la misma forma que el concepto necesita de la intuición para ser significativo, la razón necesita del mito para ser plenamente significativa para el hombre. De la misma forma que la intuición concede al concepto su visibilidad, el mito concede intuitividad a la razón, a la forma de vida racional. Por muy ambigua que sea esa noción, tiene un lugar sistemático en la teoría de la razón, a través del problema del lenguaje simbólico. Las ideas tienen sus símbolos y la idea de la razón también, por mucho que

no cristalicen en un sistema simbólico. Mediante estos símbolos, como digo elegidos de entre las ofertas contingentes de la tradición, la idea de razón puede encarnarse en la existencia humana, no con la mera coacción lógica, sino con las formas positivas y sentidas de la identificación existencial con una forma de vida. Ahora bien, esa sentimentalidad sólo es posible por esa reunión de motivos en la que se dan cita la verdad, la belleza, el carácter, el modelo o arquetipo, la actitud ante la vida. Entonces la razón, en ese símbolo, encuentra su mito, que ofrece a un presente como arquetipo existencial en relación con un asunto dado.

Dotada de esta visibilidad simbólica, la Ilustración puede recuperar la potencia persuasiva. Persuasión es el montante retórico con el que se anima a la decisión de atreverse a ser ilustrado. Que esta persuasión se concentra en un viaje al mito significa que no puede volver indefinidamente a la búsqueda de principios abstractos. Aunque la ejerce, Kant no ha reflexionado explícitamente sobre la retórica que resulta apropiada a la razón ilustrada, ni sobre la generalización de estructuras retóricas-persuasivas capaces de apoyar el proceso de universalización de la razón. En este sentido se ha comportado de una manera ingenua, pero sólo porque él, que participa del sistema clásico del saber, conoce demasiado bien el papel tradicional de la retórica en el discurso. Por eso ha usado una retórica clara y precisa, que debemos descubrir no sólo en los escritos constitutivos de la razón, sino en estos escritos aquí reunidos en los que se diagnostica sobre el estado del presente. Pero no sólo en ellos. De los que salieron de su pluma, quizá en ningún momento ha mostrado sus cartas retóricas de una manera tan precisa como en el final de la Crítica de la razón práctica. Ahí encuentro la retórica adecuada a esta verdad finita que reclama la crítica, ese mito que resume todos los mitos, que garantiza su pluralidad tanto como su unidad, el mito de la tierra. Es el texto que dice: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí. [...] La primera arranca del sitio que yo ocupo en el mundo sensible externo, [...] la segunda arranca de mi yo inteligible. [...] La primera visión de una innumerable multitud de mundos aniquila, por así decirlo, mi importancia, como siendo criatura animal que debe devolver a la

tierra (sólo un punto del universo) la materia de donde salió, después de haber estado provisto por breve tiempo de energía vital (no se sabe cómo). La segunda, en cambio, eleva mi valor como inteligencia en virtud de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible». Aquí Kant se enfrenta al problema contemporáneo por excelencia: la finitud, la existencia humana ante el hecho de la muerte. Al problema de la despedida de la omnipotencia y la elaboración del duelo. Nada aquí testimonia que el problema de la muerte envenenara su existencia. La fortaleza de su retórica reside en la aceptación natural del hecho de la muerte. La sobriedad de su posición contrasta con el patetismo del asunto. El único antídoto contra la muerte es su aceptación como transcendental de la vida finita en la que usar la ley moral. Tenemos aquí una dimensión inmediata de la existencia animal neutralizada por la existencia espiritual. No otro es el efecto de la libertad. Aceptada la muerte, se nos ofrece un tiempo regalado. Entonces sólo una representación puede mantenernos sobre nuestro propio pie: hacer lo que debemos, hacernos a nosotros mismos con libertad, para entregarnos de nuevo a la tierra, no esperando mérito tras la vida, sino cierta y digna belleza, la que presenta una faz atravesada por un esforzado y sereno cansancio. En esa discreta heroicidad ilustrada anida el más profundo contacto de la razón con el arquetipo de la existencia de la que nos hablan los mitos.

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración? [36]

Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoria de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.

Pereza y cobardía son las causas por las que tan gran parte de los hombres permanece con agrado en minoría de edad a lo largo de la vida, pese a que la naturaleza los ha librado hace tiempo de guía ajena (naturaliter maiorennes), y por las que ha sido tan sencillo que otros se erijan en sus tutores. Es muy cómodo ser menor de edad. Tengo un libro, que suple mi entendimiento; a quien cuida del alma, que suple mi conciencia; a un médico, que me prescribe la dieta, etc., de modo que no tengo que esforzarme. No tengo necesidad de pensar, si puedo pagar; otros se encargarán por mí de la enojosa tarea. Aquellos tutores, que se han hecho cargo tan bondadosamente de la supervisión, se cuidan muy bien de que el paso hacia la mayoría de edad sea tenido, además de por molesto, también por muy peligroso por la gran mayoría de los hombres (y por todo el bello sexo). Después de entorpecer a su manso y prevenir con cuidado que estas pacíficas criaturas se atrevan a dar un paso fuera del camino rodado en que se las ha encerrado, les muestran el peligro que les amenazaría si trataran de ir solas. Sin embargo, este peligro no es tan grande, pues al final aprenderían a caminar después de algunas caídas; pero un ejemplo de esta índole intimida y, por lo común, escarmienta para futuros intentos.

Es difícil, por tanto, que cualquier individuo logre salir de esa minoría de edad, que casi se ha convertido en él en naturaleza. Incluso le ha cobrado afecto y se siente realmente incapaz de

servirse de su propio entendimiento, pues nunca se le ha dejado intentarlo. Estatutos y fórmulas, instrumentos mecánicos de un uso, o mejor abuso racional de sus dotes naturales, son los grilletes de una perdurable minoría de edad. Quien los arrojara, apenas si daría un inseguro salto sobre la más breve zanja, pues no estaría acostumbrado a un movimiento tan libre. Por eso son pocos los que, con propio trabajo de su espíritu, han logrado superar la minoría de edad y, sin embargo, proseguir con un paso seguro.

Pero es posible que un público se ilustre a sí mismo; es casi inevitable, si se le deja en libertad. Pues siempre se encontrarán algunos que piensen por sí mismos, incluso entre los tutores establecidos de la gran muchedumbre, que difundirán a su alrededor, luego de haber arrojado de sí el yugo de la minoría de edad, el espíritu de una estimación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismo. Pero aquí sucede algo extraordinario: que el público, al que aquellos tutores llevaron bajo este yugo, los obliga a someterse a su vez, cuando es incitado por algunos de sus tutores, incapaces de suyo de toda ilustración; tan perjudicial resulta sembrar prejuicios, pues acaban por vengarse de aquéllos, o de sus precursores, que fueron sus autores. De aquí que el público sólo pueda alcanzar lentamente la ilustración. Acaso mediante una revolución sobrevenga un derrocamiento del despotismo personal y de la opresión acaparadora y dominante, pero nunca la verdadera reforma del modo de pensar; sino que nuevos prejuicios, tanto incluso como los viejos, servirán de riendas de la gran muchedumbre carente de pensamiento.

Para esta ilustración no se requiere sino libertad; y, por cierto, la menos perjudicial de las que pueden llamarse libertad; a saber: la de hacer uso público en todas partes de su razón. Mas oigo exclamar por todos lados: ¡No razonéis! El oficial dice: ¡No razones, sino ejercítate! El consejero de hacienda: ¡No razones, sino paga! El clérigo: ¡No razones, sino cree! (Sólo un único señor en el mundo dice: ¡Razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis; pero obedeced!) Por doquier, limitación de la libertad. Pero ¿qué limitación obsta a la ilustración? ¿Y cuál, por el contrario, la fomenta?

Contesto: el uso público de su razón debe ser en todo momento libre, y sólo éste puede llevar a los hombres al estado de ilustración; pero su uso privado debe ser a menudo limitado muy estrechamente, sin que ello obste, en particular, al progreso de la ilustración. Entiendo por uso público aquel que alguien, en calidad de docto, puede hacer de su propia razón ante el público entero del mundo de lectores. Llamo uso privado al que le está permitido hacer de su razón en un puesto civil, o función, que se le ha confiado. En ciertas tareas, que se emprenden en interés de la república, es necesario cierto mecanismo, por cuya mediación algunos miembros de la república deben comportarse de modo meramente pasivo para ser dirigidos hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial del gobierno, o, al menos, para impedir la destrucción de tales fines. Entonces no está permitido razonar, sino que se debe obedecer. Pero, en la medida en que esta parte de la máquina sea considerada como miembro del conjunto de una república, e incluso de la sociedad cosmopolita, por tanto, en calidad de docto que se dirige a un público por escrito con la propiedad del entendimiento, puede, en efecto, razonar, sin que afecte a las tareas en que es utilizado, en cuanto parte, como miembro pasivo. Resultaría muy perturbador que un oficial, al recibir una orden de sus superiores, quisiera razonar en voz alta durante el servicio acerca de la pertinencia o utilidad de esta orden; debe obedecer. Pero no se le puede prohibir con justicia que, como docto, haga observaciones sobre los errores del servicio militar y los exponga al juicio de su público. El ciudadano no se puede negar a pagar la contribución que se le ha impuesto; incluso puede ser castigada como escándalo una desaprobación indiscreta de tal carga, cuando ha de pagarla (pues podría dar lugar a una oposición general). Pero él mismo obra sin perjuicio del deber de un ciudadano si, como docto, manifiesta públicamente su pensamiento contra la inconveniencia o aun injusticia de tales medidas. Del mismo modo, el clérigo está obligado a predicar a sus catecúmenos y a su congregación según el simbolo de la iglesia a la que sirve, pues fue aceptado con esta condición. Mas, como docto, tiene plena libertad, e incluso la vocación, para comunicar al público todos sus pensamientos, cuidadosamente examinados y bienintencionados, sobre los defectos de tal símbolo y las propuestas para mejorar la institución de la esencia de la religión y la iglesia. Tampoco en esto hay nada que pueda resultar una carga para la conciencia. Pues

aquello que enseña al cumplir su función, como titular de las tareas de la iglesia, lo presenta como algo respecto a lo cual no tiene libre poder para enseñarlo según le parezca bien, puesto que ha sido enviado para predicar según la prescripción y en el nombre de otro. Dirá: nuestra iglesia enseña esto o aquello; tales son las pruebas fundamentales de que se sirve. Extraerá, entonces, toda la utilidad práctica para su congregación de principios que él mismo no suscribirá con pleno convencimiento, a cuya prédica se obliga porque no es imposible del todo que en ellos esté oculta la verdad o que, al menos, no alberguen nada que contradiga la religión interior. Si creyera encontrar esto último en ellos, entonces no podría, en conciencia, desempeñar su función; tendría que dimitir. Por tanto, el uso que de su razón hace un administrador de la doctrina ante su congregación es meramente un uso privado; ésta siempre es una reunión doméstica, por grande que sea, respecto a la cual, como sacerdote, no es libre ni puede serlo, puesto que administra un mandato ajeno. Por el contrario, como docto, que por escrito habla al público auténtico, o sea, al mundo, el clérigo, en el uso público de su razón, goza de una libertad ilimitada para servirse de su propia razón y hablar en persona. Que los tutores del pueblo (en asuntos espirituales) deban volver a ser menores de edad es un absurdo, que acaba en la perpetuación de los absurdos.

Pero ¿no debería estar autorizada una sociedad de clérigos, tal una asamblea de la iglesia, o una reverendísima classis (como suele llamarse entre los holandeses), a comprometerse bajo juramento respecto a cierto símbolo inmodificable, para instaurar así una continua y suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, por medio suyo, sobre el pueblo, perpetuándola de este modo? Digo que esto es del todo imposible. Un contrato semejante, que consideraría cerrada para siempre toda ulterior ilustración del género humano, es absolutamente nulo y vano, aunque sea confirmado por el poder supremo, por la dieta imperial y los más solemnes tratados de paz. Una época no puede aliarse y conjurarse para dejar a la siguiente en un estado en que le sea imposible extender sus conocimientos (sobre todo los perentorios), depurarlos de errores y, en general, avanzar hacia la ilustración. Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuya determinación original consiste, precisamente, en este progreso; y, por ello, la posteridad está en su pleno derecho de rechazar todo acuerdo tomado de modo incompetente y ultrajante.

La piedra de toque de todo aquello que pueda decidirse como ley de un pueblo reside en la pregunta: ¿podría imponerse un pueblo a sí mismo semejante ley? Ésta valdría, si bien a la espera de una mejor, para introducir, en el menor tiempo posible, cierto orden que, al mismo tiempo, dejara libre a cada ciudadano, principalmente a los clérigos, para, en calidad de doctos, manifestar públicamente, es decir, por escrito, sus observaciones sobre las faltas de tal institución, mientras continúa el orden introducido, hasta que la comprensión de la índole de estos asuntos se haya extendido y acreditado tanto que, mediante la unión de sus votos (aunque no sean todos iguales), pueda elevarse al trono una propuesta para dispensar protección a aquellas congregaciones que se han puesto de acuerdo, según su concepto de una comprensión mejor en lo que atañe a una institución de la religión modificada, aunque sin obstar a quienes quisieran seguir con lo antiguo. Pero es absolutamente ilícito ponerse de acuerdo, ni siquiera por el plazo de duración de la vida de un hombre, sobre una constitución religiosa perdurable, de la que nadie pudiera dudar en público, y destruir con ello un período en la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento, dejándolo estéril y perjudicial para la posteridad. Un hombre puede, en lo que a su persona concierne, aunque sólo por algún tiempo, aplazar la ilustración en aquello que está obligado a saber; pero renunciar a ella, en lo que a su persona concierne y aún más en lo que concierne a la posteridad, significa vulnerar y pisotear los derechos sagrados de la humanidad. Y lo que ni siquiera un pueblo puede decidir de suyo, menos podrá un monarca decidirlo para el pueblo; porque su autoridad legisladora reside, precisamente, en que reúne toda la voluntad del pueblo en la suya. Si aquél sólo mira a que todo mejoramiento, verdadero o presunto, coexista con el orden civil, entonces dejará que sus súbditos hagan lo que consideren necesario para la salvación de su alma; esto no le concierne, pero sí prevenir que unos a otros se entorpezcan violentamente al trabajar por su determinación y promoción según todas sus facultades. Lesiona su majestad si se inmiscuye en estas cosas, al aplicar la inspección del gobierno a los escritos en que sus súbditos tratan de poner en claro sus opiniones, tanto si considera su propia opinión como superior, en cuyo caso se expone al reproche: Caesar non est supra grammaticos, como si humilla su poder supremo para favorecer el despotismo espiritual de algunos tiranos contra el resto de sus súbditos.

Si ahora nos preguntáramos: ¿vivimos en una época ilustrada?, la respuesta sería: no, pero sí en una época de ilustración. Falta mucho todavía, tal como están las cosas, para que los hombres, tomados en conjunto, se hallen en situación o puedan estar dispuestos para servirse con seguridad y provecho de su propio entendimiento sin la guía de otro en materia de religión. Tenemos claras señales, sin embargo, de que se les ha abierto el campo para trabajar libremente y de que los obstáculos para una ilustración general, o para la salida del hombre de su culpable minoría de edad, son cada vez menos. Con esta perspectiva, esta época es la época de la ilustración, o el siglo de Federico.

Un príncipe, que no se considera indigno al declarar que tiene por deber no prescribir a los hombres nada en materia de religión, sino que les deja a este respecto plena libertad y que, incluso, rechaza el pretencioso nombre de tolerancia, es de suyo ilustrado y merece ser alabado por el mundo y la posteridad como el primero que, al menos del lado del gobierno, se resolvió a terminar con la minoría de edad del género humano y dejó libre a todos, en lo que es asunto de la conciencia, para servirse de su propia razón. Con él, dignísimos clérigos, sin menoscabo del cumplimiento de su misión, pueden exponer libre y públicamente al examen del mundo, en calidad de doctos, sus juicios y consideraciones diversos con el símbolo aceptado; y aún más quienes no están limitados por el cumplimiento de misión alguna. Este espíritu de libertad se extiende también hacia fuera, incluso donde ha de contender con los obstáculos exteriores de un gobierno que se ha malentendido a sí mismo. Este ejemplo ilumina cómo, en libertad, no se ha de estar preocupado respecto a la tranquilidad pública y la unidad de la república. Los hombres salen poco a poco con su trabajo de su estado de rudeza, si no se trata de mantenerlos en él de modo absolutamente artificial.

He establecido el punto principal de la ilustración, esto es, la salida del hombre de su culpable minoría de edad, principalmente en asuntos religiosos, pues, respecto a las artes y las ciencias, nuestros señores carecen de interés en ejercer la tutela sobre sus súbditos; además de que aquella minoría de edad es, de todas, la más funesta e infame. Pero el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece la ilustración en aquel sentido va más lejos y comprende que

tampoco hay peligro, en lo que respecta a la legislación, al permitir que sus súbditos hagan uso público de su propia razón y expongan públicamente al mundo sus pensamientos sobre una mejor institución, incluso con una franca crítica de lo existente; de esto tenemos un ejemplo brillante, pues tampoco monarca alguno se ha anticipado a aquél que nosotros honramos.

Pero sólo aquél que, por ilustrado, no teme a las sombras y, al mismo tiempo, dispone de un disciplinado y numeroso ejército para la tranquilidad pública de los ciudadanos, puede decir lo que un Estado libre no se atrevería: ¡razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis; sólo que obedeced! Adviértese aquí una extraña e inesperada marcha de las cosas humanas; pues, en general, si la observamos con amplitud, casi todo en ella es paradójico. Un grado mayor de libertad civil parece favorable a la libertad del espíritu del pueblo y también le fija límites infranqueables; un grado menor le proporciona, por el contrario, el espacio en que extenderse según todas sus facultades. Pues si la naturaleza ha desarrollado bajo esta dura cáscara la semilla, que cuida con delicadeza, de la inclinación y vocación del libre pensar, esto reobra paulatinamente sobre el modo de sentir del pueblo (con lo que se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de actuar) y, al cabo, sobre los principios del gobierno, al que le resulta beneficioso tratar al hombre, que es algo más que una máquina, conforme a su dignidad.[37]

Idea de una historia universal con propósito cosmopolita [38]

Aunque pueda tenerse con propósito metafísico un concepto de la libertad de la voluntad, sus fenómenos, las acciones humanas, como cualquier otro acontecimiento natural, están determinados por leyes generales de la naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace esperar, por profundas que puedan ser sus causas remotas, que, al observar el juego de la libertad de la voluntad humana en grande, se pueda descubrir en ella una marcha regular; igual que se puede llegar a conocer en el conjunto de la especie, como un desarrollo en marcha constante, aunque lenta, de sus disposiciones originales, aquello que se ofrece confuso e irregular a la mirada en los sujetos particulares. Así, los matrimonios, y los nacimientos que le siguen y las muertes, parecen, ya que la libre voluntad del hombre tiene tan gran influencia en ellos, no estar sometidos a regla alguna, según la cual pudiera determinarse con antelación, mediante cálculo, su número; y, sin embargo, las tablas anuales de los grandes países nos muestran que suceden según leyes naturales estables, igual que los inestables climas, cuya previsión no se puede determinar en particular, pero que, en conjunto, logran mantener en una marcha uniforme e ininterrumpida el crecimiento de las plantas, el curso de las corrientes y otros sucesos naturales. Apenas si reparan los hombres en particular, ni el mismo pueblo en su conjunto, en que, al buscar su sentido, según su propio propósito y a menudo en contraposición a otros, persiguen sin darse cuenta, como hilo conductor, el propósito de la naturaleza, que desconocen, y colaboran en su misma promoción, aunque, si les llegara a ser conocida, poco les importaría.

No parece que sea posible historia alguna planificada (como es el caso de las abejas o los castores), pues los hombres no proceden en conjunto, en sus aspiraciones, de manera meramente instintiva,

como animales, ni tampoco, como ciudadanos racionales del mundo, según un plan prefijado. No se puede impedir cierta desgana cuando se contempla lo que aquellos hacen o dejan de hacer sobre la gran escena del mundo; y, aunque a veces encontramos aparentemente la prudencia en el detalle, finalmente, en grande, el conjunto se ha tejido con necedad y vanidad infantil, a menudo incluso con maldad infantil y afán de destrucción; con lo que, al cabo, no se sabe qué concepto puede formarse de nuestra especie, tan preciada de su mérito. No hay otro remedio para el filósofo, ya que no puede presuponer en los hombres ni en todo su juego un propósito racional propio, sino tratar de descubrir, en esta contradictoria marcha de las cosas humanas, un propósito de la naturaleza, para que sea posible una historia de estas criaturas, que proceden sin plan propio, según un plan determinado de la naturaleza.

Veamos si logramos encontrar un hilo conductor para una historia semejante, y dejemos que la naturaleza produzca al hombre que esté en situación de concebirla de este modo. Así produjo a un Kepler, que sometió de manera inesperada las excéntricas órbitas de los planetas a leyes determinadas, y a un Newton, que explicó estas leyes por una causa universal de la naturaleza.

Primera frase

Todas las disposiciones naturales de una criatura están determinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada. Lo demuestra en todos los animales tanto la observación exterior, como la interior o desarticuladora. Un órgano, que no ha de ser usado; un ordenamiento, que no alcanza su fin, constituyen una contradicción en la doctrina teleológica de la naturaleza. Pues, si nos apartamos de este principio, ya no tendremos una naturaleza legal, sino una naturaleza que juega sin finalidad; y la aproximación desconsoladora ocupará el lugar del hilo conductor de la razón.

Segunda frase

En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra), aquellas disposiciones naturales que aspiran al uso de su razón deben desarrollarse por completo sólo en la especie, pero no en el individuo. En una criatura, la razón es una facultad de ampliar las reglas y propósitos del uso de todas sus fuerzas sobre el instinto de naturaleza, y no conoce límites a sus proyectos. La misma razón tampoco obra instintivamente, sino que necesita ensayos, ejercicio y aprendizaje para progresar paulatinamente, de un grado en otro del entendimiento. Por ello, cada hombre habría de vivir un tiempo desmedido para aprender cómo debe hacer un uso completo de todas sus disposiciones naturales; o, si la naturaleza ha dado un breve plazo a su vida (como, en realidad, ocurre), necesitaría la razón, acaso, de una serie imprevisible de generaciones que se transmitieran una a otra su ilustración, para impulsar, por fin, su semilla en nuestra especie hasta el grado de desarrollo que se corresponde por completo con su propósito. Y este momento debe, al menos en la idea del hombre, ser la meta de sus aspiraciones, pues, de lo contrario, las disposiciones naturales deberían ser consideradas, en su mayor parte, como inútiles y sin finalidad, lo que cancelaría todos los principios prácticos, de modo que la naturaleza, cuya prudencia debe servirnos de principio fundamental al juzgar el resto de asuntos, llegaría a ser sospechosa, por el hombre sólo, de empeñarse en un juego infantil.

Tercera frase

La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo cuanto sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o plenitud que la que él mismo, libre del instinto, se procure mediante su propia razón. Pues la naturaleza no hace nada superfluo ni es pródiga en el uso de los medios para sus fines. Que concediera la razón al hombre y, luego, la libertad de la voluntad en ella fundada, ya era una clara muestra de su

propósito respecto a su dotación. Pues el hombre no debía ser guiado por el instinto, ni cuidado o instruido con conocimientos que no hubiera creado, sino que debía extraerlo todo de sí mismo. Procurarse sus víveres, su cobijo, su seguridad exterior y defensa (para lo que la naturaleza no le dio los cuernos del toro, ni las garras del león, ni los dientes del perro, sino sólo sus manos), todo el recreo que hace agradable la vida, su misma intuición y sagacidad, e incluso la bondad de su voluntad, debían, en conjunto, ser obra suya. La naturaleza parece haberse complacido, aquí, en su mayor parsimonia, y haber medido la dotación animal del hombre con tanta mezquindad, con tanto escrúpulo respecto a la máxima necesidad de una existencia incipiente, como si quisiera que, una vez que se hubiera levantado con su trabajo de la mayor rudeza a la mayor habilidad, hasta la plenitud interna de su modo de pensar y (en tanto sea posible sobre la tierra) hasta la felicidad, obtuviera él solo todo el mérito y no debiera agradecérselo sino a sí mismo; como si concerniese al hombre más su propia estimación racional que cualquier bienestar. Pues, en esta marcha de la concernencia humana, le espera todo un enjambre de penalidades. Parece, incluso, que la naturaleza no consienta en que viva bien, sino en que haya de extraer de sí mismo tanto que, por su comportamiento, se haga digno de la vida y del bienestar. Resulta muy extraño que las viejas generaciones parezcan laborar penosamente sólo para estimular a las siguientes y prepararles un grado sobre el que puedan alzar más alto el edificio que la naturaleza tiene de propósito; y que sólo las últimas hayan de tener el gozo de habitar en la casa que una larga serie de antepasados (desde luego que sin este propósito) ha levantado, sin pensar en tomar parte en la dicha que han preparado. Por extraño que sea, al mismo tiempo resulta necesario una vez supuesto que una especie animal debe tener razón y, como clase de seres racionales que mueren en suma, aunque su especie sea inmortal, alcanzar una plenitud en el desarrollo de sus disposiciones.

Cuarta frase

El medio del que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en la sociedad, hasta

el extremo de que éste se convierte en la causa de un orden legal de aquéllas. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad del hombre; es decir, la misma inclinación a caminar hacia la sociedad está vinculada con una resistencia opuesta, que amenaza continuamente con romper esta sociedad. Esta disposición reside ostensiblemente en la naturaleza humana. El hombre posee una propensión a entrar en sociedad, porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una inclinación mayor a individualizarse (aislarse), pues encuentra igualmente en sí mismo la cualidad insociable, que le lleva sólo a desear su sentido y a esperar, por ello, resistencia por todas partes, del mismo modo que sabe que, por la suya, es propenso a la resistencia contra los demás. Mas esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a superar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honor, de poder o de bienes, a procurarse un rango entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco puede prescindir. Así se dan los primeros pasos reales de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; ahí se desarrollan paulatinamente todos los talentos, se forma el gusto y, mediante una continua ilustración, el comienzo se convierte en una fundación de la manera de pensar, que puede transformar, con el tiempo, la ruda disposición natural para la discriminación ética en principios prácticos determinados y, por fin, de este modo, una concordancia en sociedad, patológicamente provocada, en un todo moral. Sin tales cualidades, apenas amables por cierto, de la insociabilidad, de la que surge la resistencia que cada uno debe encontrar necesariamente por sus egoístas presunciones, todos los talentos permanecerían para siempre ocultos en su semilla, en una arcádica vida de pastores, logrando perfectos acuerdos, satisfacción y versatilidad: los hombres, buenos como las ovejas que apacientan, apenas si otorgarían a su existencia un valor mayor del que posee su manso; ni llenarían el vacío de la creación, respecto a su fin, como naturalezas racionales. ¡Dense gracias a la naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad envidiosamente porfiadora, por el ansia insatisfactoria de poseer o de dominar! Sin esto, todas las excelentes disposiciones naturales de la humanidad dormirían eternamente impedidas. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que para su especie es bueno: ella quiere discordia. Él quiere vivir tranquilo y divertido; pero la naturaleza quiere que deba salir de la indolencia y del inactivo contento, que se arroje al trabajo y

las penalidades para encontrar, por contraste, el medio de zafarse con sagacidad de ellos. Los motivos naturales, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia en general, de donde brota tanto mal, pero que a su vez promueven nuevas tensiones de las fuerzas y, por tanto, un mejor desarrollo de las disposiciones naturales, delatan el ordenamiento de un creador sabio, y en modo alguno la mano de un espíritu maligno, que lo distraiga en su ejecución señorial o arruine su envidiado proceder.

Quinta frase

El mayor problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza la apremia, es la instauración de una sociedad civil que administre el derecho en general. Pues sólo en la sociedad y, por cierto, en aquélla que albergue, con la mayor libertad, por tanto, con un antagonismo en general de sus miembros, la más precisa determinación y seguridad de los límites de esta libertad, para que pueda coexistir con la libertad de otros; sólo en aquélla el más alto propósito que la naturaleza puede lograr en la humanidad, es decir, el desarrollo de todas sus disposiciones, quiere también la naturaleza que el hombre deba procurárselo, como el de todo fin de su determinación: así, una sociedad, en que la libertad bajo leyes exteriores se encuentre vinculada en el mayor grado posible con el poder irresistible, es decir, una constitución civil plenamente justa, debe ser la tarea suprema de la naturaleza para la especie humana; pues sólo si procura la solución y cumplimiento de aquélla, puede la naturaleza lograr el resto de propósitos respecto a nuestra especie. A entrar en este estado de coacción fuerza al hombre, tan afecto por lo demás a la libertad sin ataduras, la necesidad; y, por cierto, la mayor de todas, es decir, aquélla que los hombres se infligen entre sí, según sus propensiones, pues ya no pueden convivir en salvaje libertad. Sólo en un coto tal, como la asociación civil, obran las mismas propensiones el mejor resultado: como árboles en un bosque, donde uno trata de quitar al otro aire y sol, forzándose mutuamente a buscar por encima de ellos, hasta alzarse hermosos y erguidos; mientras que aquéllos que brotan en libertad y separados unos de otros, con sus ramas a placer, crecen raquíticos,

corvos y torcidos. Toda cultura y arte que al hombre adornan, el más hermoso orden social, son frutos de la insociabilidad, que a sí misma se fuerza a disciplinarse y desarrollar por completo de este modo, mediante un arte esforzado, la semilla de la naturaleza.

Sexta frase

Este problema es, a su vez, el más difícil y el que la especie humana resolverá más tarde. La dificultad, que ya la mera idea de esta tarea pone de manifiesto, es ésta: el hombre es un animal que, cuando vive entre otros de su especie, necesita un señor. Pues es cierto que abusa de su libertad respecto a sus iguales; y, aunque también, como criatura racional, desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta propensión animal le induce a permitirse la excepción de sí mismo. También necesita un señor, que rompa su propia voluntad y le fuerce a obedecer una voluntad válida en general, por la que cada uno pueda ser libre. Pero ¿dónde escoge este señor? En ningún otro lugar que en la especie humana. Este señor, sin embargo, es también un animal, que necesita un señor. Hágase como se quiera, no se puede prever cómo pueda procurarse un jefe de la justicia pública que sea él mismo justo; ya se le busque en una sola persona, ya en una sociedad de personas excelentes. Pues todas abusarán de su libertad mientras no tengan sobre sí a nadie que ejerza su poder según las leyes. El jefe supremo, sin embargo, debe ser justo por sí mismo y ser, además, un hombre. Esta tarea, por ello, es la más difícil de todas; su completa solución es imposible: en una madera tan torcida, como aquélla de la que el hombre está hecho, no se puede llegar a tallar nada del todo recto. La aproximación a esta idea es lo que la naturaleza nos ha impuesto.[39] Que esto será de lo último que se ponga en obra, se deduce asimismo de que los conceptos correctos de la naturaleza de una constitución posible requieren una gran experiencia, acostumbrada a la marcha del mundo, y, sobre todo, una buena voluntad preparada para aceptarla; pero tres piezas semejantes pueden muy difícilmente juntarse alguna vez o, cuando suceda, ya tarde, luego de muchos intentos en vano.

Séptima frase

El problema de la instauración de una constitución civil perfecta depende del problema de una relación exterior legal entre los Estados, y no se puede resolver sin este último. ¿De qué sirve trabajar por una constitución civil legal para los hombres como individuos, es decir, por el ordenamiento de una república? La misma insociabilidad que obligaba a los hombres es, de nuevo, la causa de que toda república se encuentre, en las relaciones exteriores, es decir, como Estado vinculado con otros Estados, con una libertad sin ataduras, y, en consecuencia, uno ha de esperar del otro el mismo mal que empujó y obligó a los hombres como individuos a entrar en un estado civil legal. La naturaleza ha usado también la incompatibilidad de los hombres, incluso de las grandes sociedades y cuerpos del Estado de tales criaturas, como un medio para encontrar, en su inevitable antagonismo, un estado de tranquilidad y seguridad; es decir, los impulsa, mediante la guerra, mediante su extremado e incesante rearme, mediante la necesidad que debe sentir cada Estado en su interior, aun en medio de la paz, a ensayos imperfectos al principio y, al final, tras muchas desolaciones, retractaciones y hasta agotamiento interior en general de sus fuerzas, a aquel estado que la razón les hubiera podido indicar sin experiencias tan tristes, es decir, a salir del estado sin ley del salvaje y entrar en una unión de pueblos, en que cada Estado, aun el menor, no pudiera esperar su seguridad y derecho de su propio poder ni de su propio criterio jurídico, sino sólo de esta gran unión de pueblos (Foedus Amphictyonum), de un poder asociado y de la decisión según las leyes de la voluntad asociada. Por entusiasta que parezca esta idea, de la que se ha hecho mofa con el abate de Saint-Pierre o Rousseau (quizá porque creyeron en su ejecución inminente), es la inevitable salida de la necesidad en que los hombres se ponen mutuamente y que debe inclinar a los Estados a la resolución (por difícil que sea de adoptar) a que el hombre salvaje es forzado tan de mala gana, es decir, a renunciar a su libertad brutal y buscar tranquilidad y seguridad en una constitución legal.

Todas las guerras, por tanto, son otros tantos intentos (no, por cierto, según el propósito de los hombres, pero sí según el propósito de la naturaleza) de proporcionar nuevas relaciones de los Estados,

y mediante la destrucción o, al menos, desmembramiento de todos, formar nuevos cuerpos que, a su vez, no pueden mantenerse por sí mismos ni junto a otros y deben, por tanto, padecer nuevas revoluciones semejantes; hasta que, por fin, en parte mediante el mejor ordenamiento posible de la constitución civil interior, en parte mediante un convenio común y una legislación exterior, se alcance un estado que, semejante a una república civil, pueda mantenerse a sí mismo como un autómata.

¿Se espera que, de una confluencia epicúrea de las causas eficientes, los Estados, como las menores partículas de la materia, ensayen, mediante sus colisiones accidentales, toda clase de formaciones, destruidas a su vez por nuevos choques, hasta lograr por fin, de modo accidental, una formación tal, que puede mantenerse en su forma (¡un golpe de suerte, que es muy difícil que suceda nunca!); o se acepta, mucho mejor, que la naturaleza siga aquí una marcha regular que lleve a nuestra especie, paulatinamente, desde el grado inferior de la animalidad hasta el grado supremo de la humanidad, mediante un arte propio, aunque esforzado, y desarrolle en este ordenamiento, aparentemente salvaje, aquellas disposiciones originales de modo completamente regular; o se prefiere que, de todas estas acciones y reacciones de los hombres en su conjunto, nada en general, o al menos nada sensato, se obtenga, y que continúe lo consabido por siempre sin que se pueda, por tanto, predecir si la disensión, tan natural en nuestra especie, nos deparará al final, aun en un estado de costumbres, un infierno de males en que sean aniquilados, por una bárbara devastación, acaso ese mismo estado y todos los progresos en la cultura logrados hasta el momento (un destino que no se puede detener bajo el gobierno del caso ciego, que es lo mismo, de hecho, que la libertad sin ley, ¡si no se supone un hilo conductor de la naturaleza, ligado en secreto a la sabiduría!)? Esto se resume, más o menos, en la pregunta: ¿es razonable aceptar la finalidad del establecimiento de la naturaleza en parte y aceptar, en conjunto, la ausencia de fines? Lo que el estado salvaje hizo sin finalidad, o sea, retener todas las disposiciones naturales de nuestra especie hasta que, por los males que le deparó, la obligó a salir de este estado y entrar en una constitución civil en que todas aquellas semillas pudieran desarrollarse, esto lo hace también la libertad bárbara de los Estados ya fundados, es decir, que mediante el empleo de todas las

fuerzas de la república en preparativos contra otros, mediante la devastación que la guerra acarrea y, aún más, mediante la necesidad de mantenerse continuamente en servicio, se impide el desarrollo de las disposiciones naturales en su progreso, aunque el mal que de ello surge obliga a nuestra especie a encontrar en la, de por sí, saludable resistencia de muchos Estados colindantes, de la que brota su libertad, una ley de equilibrio y un poder asociado que le hagan insistir e introducir un estado cosmopolita de la seguridad estatal pública, que no carece de peligro, para que las fuerzas de la humanidad no se duerman, ni de un principio de igualdad de sus recíprocas acciones y reacciones, para que no se destrocen mutuamente. Antes de avanzar este último paso (es decir, la unión de Estados), casi a la mitad de su construcción, soporta la naturaleza humana los males más duros, bajo la engañosa apariencia del bienestar exterior; y Rousseau no estaba tan equivocado cuando prefería el estado de los salvajes, tan pronto se olvida el último grado a que nuestra especie aún ha de ascender. Nos hemos cultivado en alto grado mediante el arte y la ciencia. Nos hemos civilizado hasta el extremo en toda clase de maneras y decoros sociales. Pero falta todavía mucho para tenernos por moralizados. Pues la idea de la moralidad pertenece a la cultura; pero el uso de esta idea que, por la semejanza de costumbres, se reduce apenas al amor de la honra y el decoro exterior, fija meramente la civilización. En tanto que los Estados empleen todas sus fuerzas en sus vanos y violentos propósitos de expansión, impidiendo así, de continuo, el lento esfuerzo de la formación interior de sus ciudadanos, quitándoles todo apoyo con este propósito, nada hay que esperar al respecto; porque se requiere una larga elaboración interior de cada república para la formación de sus ciudadanos. Pero todo lo bueno que no esté entreverado de una convicción moralmente buena no es sino mera apariencia y resplandeciente miseria. En este estado permanecerá el género humano hasta que, del modo que he indicado, salga con su trabajo del caótico estado de sus relaciones entre Estados.

Octava frase

Se puede considerar la historia de la especie humana en grande como la ejecución de un plan escondido de la naturaleza para llegar al estado de una constitución perfecta del Estado en el interior y, respecto a este fin, también en el exterior, como única situación en que la naturaleza puede desarrollar por completo sus planes respecto a la humanidad. La frase es una consecuencia de la anterior. Adviértase: también la filosofía puede tener su quiliasmo; pero tal que, para su consecución, su idea, aunque muy de lejos, pueda ser de suyo promotora, es decir, apenas entusiasta. Importa ahora si la experiencia descubre una marcha semejante del propósito de la naturaleza. Digo que apenas; pues este curso circular parece que exige tanto tiempo hasta cerrarse, que, por la breve parte que la humanidad ha recorrido a este propósito, puede determinarse de un modo tan incierto la forma de su trayectoria y la relación de la parte con el todo como si, por todas las observaciones del cielo llevadas a cabo hasta el momento, se trazara el curso de nuestro sol con todo el ejército de sus satélites en el gran sistema de estrellas fijas; aunque, por los fundamentos generales de la constitución sistemática de la estructura del mundo, y por lo poco que se ha observado, es bastante seguro llegar a una conclusión respecto a la realidad de un curso circular semejante. No obstante, la naturaleza humana trae consigo no ser indiferente respecto a la época más lejana a que nuestra especie debe llegar, si puede esperar que sea con seguridad. En nuestro caso, tanto menos puede darse aquella indiferencia, pues parece que podemos, mediante nuestra propia organización racional, adelantar este momento tan grato para nuestra posteridad. Esto realza la importancia de las señales más débiles de su aproximación. En la actualidad, los Estados mantienen, unos con otros, relaciones tan artificiales, que ninguno puede ceder en la cultura interior sin perder, respecto a los otros, en poder e influencia; con lo que, mediante sus ansiosos propósitos de honor, se asegura suficientemente, si no el progreso, sí el mantenimiento de este fin de la naturaleza. Es más; la libertad civil ya no puede ser más vulnerada sin percibir el inconveniente en todas las industrias, particularmente en el comercio, y también el menoscabo de las fuerzas del Estado en las relaciones exteriores. Pero esta libertad aumenta paulatinamente. Si se le impide al ciudadano que busque su bienestar del modo que más le plazca, a condición de que sea consistente con la libertad de los demás, se amortigua la vivacidad de todo el movimiento y, en consecuencia, las fuerzas del conjunto. De aquí que se vayan superando las limitaciones personales en lo que hace o deja de hacer, concedida la libertad general de religión; y así surge paulatinamente, entreverada con ilusiones y

caprichos, la ilustración, como un gran bien que el género humano debe extender, en lugar de los egoístas propósitos de engrandecimiento de sus dominadores, con sólo que comprenda su propio provecho. Pero esta ilustración, y con ella, también, cierta participación cordial en lo bueno que el hombre ilustrado, que lo concibe perfectamente, no puede evitar, debe ascender poco a poco hasta el trono e influir en sus principios fundamentales de gobierno. Aunque, por ejemplo, a nuestros gobernantes del mundo no les sobre en la actualidad dinero alguno para establecimientos públicos de enseñanza ni, en general, para cuanto concierna a mejorar el mundo, porque todo está calculado con antelación para la próxima guerra, no pueden impedir los esfuerzos, aunque débiles y lentos, de sus pueblos en este empeño, de modo que, al menos, encuentren en ello su propio provecho. Por último, la misma guerra se convertirá paulatinamente en una empresa, no sólo artificial y de muy inseguro resultado para ambos lados, que habrá de pensarse detenidamente, sobre todo por las consecuencias que el Estado percibe en una siempre creciente carga de deuda (una nueva invención), cuya cancelación es imprevisible, además de por la influencia que cada conmoción del Estado, por su industria tan concatenada, tiene en nuestra parte del mundo sobre los demás Estados, tan notoria, que éstos, amenazados por su propio peligro, se ofrecen, aunque sin respecto legal, a ejercer de árbitros, preparándose así, si bien de lejos, para un gran cuerpo de Estado futuro, de que el mundo anterior no ha dado ejemplo alguno. Aunque este cuerpo de Estado exista aún como un tosco esbozo, ya comienza a suscitarse, en cierto modo, un sentimiento en todos sus miembros, a los que interesa la conservación del conjunto; y esto proporciona la esperanza de que, por fin, después de muchas revoluciones de transformación, la naturaleza, respecto a su propósito supremo, una situación general cosmopolita como seno en que se desarrollarán todas las disposiciones originarias de la especie humana, llegará algún día a darse.

Novena frase

Un ensayo filosófico para elaborar la historia universal del mundo según un plan de la naturaleza, que aspira a la plena asociación civil en la

especie humana, debe considerarse posible e incluso propulsor de este propósito de la naturaleza. Desde luego es una extraña y, en apariencia, absurda proclama querer concebir una historia, según una idea de cómo debería ir el curso del mundo si se adecuara a ciertos fines racionales; parece que, con un propósito semejante, sólo pueda darse una novela. Sin embargo, si se tiene que suponer que la naturaleza, incluso en el juego de la libertad humana, no procede sin plan ni propósito final, esta idea podría ser de uso; y, aunque seamos cortos de vista para penetrar el mecanismo secreto de su organización, esta idea debería servirnos, sin embargo, de hilo conductor para representarnos como un sistema, al menos en grande, lo que, de lo contrario, es un agregado de acciones humanas sin plan. Pues si de la historia griega –como aquella, a través de la cual se conserva, o debe corroborarse al menos, toda otra antigua o coetánea[40]– partimos; si perseguimos hasta nuestra época su influencia en la formación y deformación del cuerpo del Estado del pueblo romano, que absorbió al Estado griego, y la influencia de aquel pueblo sobre los bárbaros, que a su vez lo destruyeron; y si a esto añadimos, episódicamente, la historia de los Estados de otros pueblos, cuyo conocimiento ha llegado paulatinamente hasta nosotros a través de estas naciones ilustradas, entonces se descubrirá una marcha regular de mejoramiento de la constitución del Estado en nuestro continente (que, verosímilmente, dará un día leyes a todos los demás). Si, además, se presta atención a la constitución civil y a sus leyes, y a las relaciones estatales, en la medida en que, tanto por lo bueno que contenían, han servido durante largo tiempo para elevar y enaltecer a los pueblos (con sus artes y ciencias), como volvieron a derribarlos por las deficiencias que les eran inherentes, aunque de tal manera que siempre quedaba una semilla de ilustración, que, desarrollada con cada revolución, preparaba un grado siguiente, aún más alto, de mejoramiento; entonces, según creo, se descubrirá un hilo conductor, que no sólo puede servir para explicar el juego tan confuso de las cosas humanas o para el arte político de adivinación de futuras modificaciones del Estado (¡una utilidad que ya se ha extraído de la historia del hombre, aunque se haya considerado como efecto inconexo de una libertad sin reglas!), sino que (lo que no podría esperarse con fundamento sin un plan presupuesto de la naturaleza) se abrirá una perspectiva consoladora en el futuro, con que la especie humana sea representada, en la lejanía, como trabajando por fin para el estado en que todas las semillas que la naturaleza ha depositado en ella puedan desarrollarse por completo y llegar a cumplir su determinación aquí en la tierra. Una justificación semejante –o mejor,

providencia– de la naturaleza no es un fundamento de la motivación sin importancia para escoger un punto de vista especial de observación del mundo. ¿De qué sirve alabar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino natural irracional y recomendar su observación, si la parte de la gran escena de la sabiduría suprema que, está entre todas, alberga el fin –la historia del género humano–, permanece como una continua objeción en contra, cuya visión nos obliga a apartar nuestra mirada de ella sin querer y, desesperando de encontrar nunca en ella un propósito plenamente racional, nos lleva a esperarlo sólo en otro mundo?

Sería malinterpretar mi propósito querer que yo, con esta idea de una historia del mundo, que, en cierto modo, tiene a priori un hilo conductor, desplace la elaboración de la auténtica historia, concebida de modo meramente empírico; es sólo uno de aquellos pensamientos que una cabeza filosófica (que, por lo demás, habría de ser experta en historia) pudiera ensayar con otras perspectivas. Además, la célebre prolijidad con la que se concibe la historia en la actualidad debe suscitar en cualquiera, de modo natural, la preocupación acerca de cómo podrá comenzar nuestra posteridad, al pensar en la carga de la historia que podemos dejarle después de algunos siglos. Sin duda, la posteridad sólo apreciará la época anterior, cuyos documentos podrán haberse perdido hace mucho, desde el punto de vista que le interesa, es decir, aquello que los pueblos y gobiernos han producido o vulnerado con propósito cosmopolita. Tomar esto en consideración, además del ansia de gloria de los soberanos del Estado y de sus servidores, para llevarlos al único medio que puede depararles el recuerdo célebre de la época más lejana, puede ofrecer un pequeño fundamento al motivo del ensayo de una historia filosófica semejante.

Determinación del concepto de una raza humana [41]

Los conocimientos que difunden los viajes recientes acerca de las variedades de la especie humana han contribuido más, por el momento, a estimular que a satisfacer al entendimiento sobre este punto a la hora de proseguir con la investigación. Importa mucho haber determinado previamente el concepto que quiere ilustrarse mediante la observación, antes de preguntar por él a la experiencia; pues en ésta sólo se encuentra lo que se precisa si, con antelación, se sabe lo que se debe buscar. Se ha hablado mucho de las diferentes razas humanas. Algunos entienden con ello índoles absolutamente diferentes de hombres; otros, por el contrario, se limitan a una acepción más estrecha y no parecen encontrar esta diferencia mucho más considerable que aquélla que los hombres establecen entre sí al afeitarse o vestirse. Mi propósito consiste sólo, por ahora, en determinar suficientemente este concepto de una raza, si se da en la especie humana; la explicación del origen de las que existan en realidad y sean susceptibles de esta denominación es sólo un trabajo secundario, que se puede considerar como se quiera. Y, sin embargo, advierto que hombres sagaces, por lo demás, en su juicio de aquello que hace algunos años expresé exclusivamente con este propósito,[42] fijan su atención sólo en esta nimiedad; a saber: en la hipotética aplicación del principio, y apenas si tocan con mano ligera el propio principio, del que todo proviene. Es la suerte que corren muchas de las investigaciones que se remontan a los principios y que disuaden de toda disputa y justificación en cuestiones especulativas, pudiendo alabar, por el contrario, como recomendables, sólo la determinación minuciosa e ilustración de lo malentendido.

1. Sólo aquello que es hereditario en una especie

animal puede justificar en ella una diferencia de clase

El moro (mauritano) que, atezado en su patria por el aire y el sol, tanto se diferencia del alemán o del sueco por el color de la piel, y el criollo francés o inglés de las Indias Occidentales, que ofrece un aspecto pálido y extenuado, como recién salido de una enfermedad, pueden al respecto contarse tan poco en una clase diferente de la especie humana como el campesino español de la Mancha, que viste de negro, como un maestro de escuela, porque las ovejas que recorren su provincia tienen la lana negra. Pues si el moro fuera criado en una cámara y el criollo en Europa, entonces ninguno se diferenciaría de los habitantes de nuestro continente.

El misionero Demanet se jacta de ser el único que puede juzgar con precisión la negrura de los negros por haber habitado durante un tiempo en Senegambia; y deniega a sus paisanos, los franceses, todo juicio al respecto. Yo afirmo, por el contrario, que en Francia se puede juzgar el color de los negros que han vivido allí durante mucho tiempo, e incluso mejor el de los que han nacido en ella, de una manera más justa que en su propia patria, en la medida en que quiera determinarse por ello su diferencia de clase con los demás hombres. Pues aquello que, en África, imprime en la piel del negro el sol y que sólo es casual en él, debe desaparecer en Francia; y sólo quedará la negrura de nacimiento, que luego el negro reproduce y que, sólo por eso, puede ser usada para una diferencia de clase. No se puede, por las descripciones con que se cuenta hasta el momento, trazar un concepto seguro del auténtico color de los isleños de los Mares del Sur. Pues, si a algunos de ellos se les atribuye el color del caoba, no sé aún cuánto de este moreno ha de atribuirse a una mera coloración debida al sol y al aire, y cuánto al nacimiento. Sólo un niño engendrado por una pareja semejante en Europa desarrollaría, sin ambigüedad, el color de piel propio de la naturaleza de aquella pareja. De un pasaje del viaje de Carteret (que, ciertamente, apenas tocó tierra en su travesía marítima, pero que vio, sin embargo, a distintos isleños en sus canoas), deduzco que los habitantes de la mayor parte de las islas han de ser blancos. Pues en la isla Frevill (cerca de las islas que figuran en las aguas índicas) vio, según dice, por primera vez el verdadero amarillo del color de piel de los

indios. En mucho tiempo no podrá establecerse de un modo decisivo si la formación de la cabeza en Malekula ha de atribuirse a la naturaleza o al artificio, ni cuánto se diferencia el color de piel natural de los cafres del de los negros, ni si otras peculiaridades características se fijan hereditariamente y por la propia naturaleza en el nacimiento o sólo de manera casual.

2. Se pueden admitir por el color de la piel cuatro diferencias de clase entre los hombres

No conocemos con certeza más diferencias hereditarias del color de piel que las de los blancos, los indios amarillos, los negros y los americanos de color rojo-cobrizo. Digno de señalarse es que, por esto, tales caracteres parezcan remitirse eminentemente a una clasificación de la especie humana, en primer lugar porque cada una de estas clases está bastante aislada en lo que a su lugar de permanencia respecta (es decir, separadas de las demás, aunque reunidas en sí): la clase de los blancos desde el cabo de Finisterre, sobre el Cabo del Norte, el río Obi, la pequeña Bujara, Persia, la Arabia feliz, Abisinia, los límites septentrionales del desierto del Sahara, hasta las avanzadas de los blancos en África o la desembocadura del Senegal; la de los negros, desde ahí hasta el cabo Negro y, con exclusión de los cafres, a través de Abisinia; la de los amarillos en el propio Indostán hasta el cabo Comorin (una subclase de los cuales reside en la península india y en las esporádicas islas cercanas); la de los pieles rojas en un continente separado por completo, es decir, América. El segundo motivo por el que tal carácter se remite eminentemente a la clasificación, aunque a más de uno pueda parecer insignificante una diferencia de color, consiste en que la secreción a través de la respiración debe ser el elemento más importante de la previsión de la naturaleza, en la medida en que la criatura –trasladada a cualquier cielo y región donde sea afectada de manera muy diferente por el aire y el sol– debe perseverar en una índole lo menos artificial, y en que la piel, considerada como órgano de aquella secreción, lleva consigo el vestigio de esta diferenciación del carácter natural, que justifica la

clasificación de la especie humana en clases visiblemente distintas.

Ruego, además, que se reconozca aquella diferencia hereditaria del color de piel, a veces impugnada, hasta que más adelante encuentre ocasión de confirmarla; igualmente, que se me permita admitir que no existen otros caracteres hereditarios de los pueblos, respecto a su naturaleza, sino los cuatro mencionados; por la sola razón de que aquel número es demostrable y ningún otro, sin embargo, puede probarse con certeza fuera de él.

3. En la clase de los blancos, ningún otro atributo característico es necesariamente hereditario, fuera de lo que pertenezca a la especie humana en general; y así también en las demás

Entre nosotros, los blancos, se dan muchas cualidades hereditarias que no pertenecen al carácter de la especie, por las cuales las familias, e incluso los pueblos, se diferencian unos de otros; pero ninguna en particular se transmite indefectiblemente, sino que, quienes están afectados por ellas también engendran, con otros en quienes falta esta cualidad diferente, hijos de la clase de los blancos. Así, en Dinamarca es dominante la diferencia del color rubio, mientras que en España (y aún más en Asia, en aquellos pueblos que se cuentan entre los blancos) predomina el color de piel moreno (con sus secuelas en el color de los ojos y pelo). Puede incluso heredarse en un pueblo separado este último color sin excepción (como entre los chinos, que encuentran ridículos los ojos azules), porque ningún rubio se encuentre en él que pueda aportar su color a la generación. Sin embargo, si alguno de estos morenos tuviera una mujer rubia, engendraría hijos morenos o rubios, según que el color oscilase de un lado a otro; y también a la inversa. En ciertas familias es hereditaria la tisis, la corcova, la locura, etc.; pero ninguno de estos innumerables males hereditarios es indefectiblemente hereditario. Pues, aunque sería preferible evitar con cuidado en los casamientos tales alianzas, mediante alguna atención justificada a la estirpe familiar, yo mismo he observado,

sin embargo, en numerosas ocasiones, a un hombre sano engendrar en una mujer tísica un hijo que se le parecía en todos sus rasgos y que, en consecuencia, era sano, y luego otro, parecido a la madre y tísico como ella. También he encontrado, en el matrimonio de un hombre cuerdo con una mujer que provenía de una familia en la que la locura era hereditaria, aunque ella misma era cuerda, sólo un hijo demente entre varios sensatos. Se da aquí la transmisión hereditaria; pero no es indefectible donde ambos padres son diferentes.

Esta regla puede ponerse de fundamento, con toda confianza, en las demás clases. También los negros, los indios o los americanos tienen diferencias personales, familiares o provinciales; pero ninguna de ellas, mezclada con las que son de la misma clase, aportará ni reproducirá indefectiblemente en la generación su peculiaridad respectiva.

4. En la mezcla de las cuatro clases mencionadas entre sí, el carácter de cada una de ellas se transmite indefectiblemente

El blanco con la negra, y viceversa, da el mulato, con la india el mestizo amarillo, y con la americana el mestizo rojizo; el americano con la negra el negro caribeño, y a la inversa. (La mezcla del indio con la negra no se ha intentado aún.) El carácter de clase se transmite indefectiblemente en las mezclas heterogéneas, sin excepción; pero donde ésta se produzca habrá un malentendido en el fondo, en razón del cual se tomará por blancos a un albino o a una cucaracha-martín (ambos engendros). Esta transmisión es siempre bilateral, nunca meramente unilateral, en uno y el mismo niño. El padre blanco le imprime el carácter de su clase y la madre negra el de la suya. Habrá de nacer, en consecuencia, algún tipo intermedio o bastardo, perdiéndose su condición paulatinamente en más o menos miembros de la generación de una y la misma clase, pero si se limita a sus iguales, se propagará y perpetuará en lo sucesivo sin excepción.

5. Meditación sobre la ley de la generación necesariamente cruzada

Es siempre un fenómeno digno de señalar que, dados tantos caracteres en la especie humana, en parte importantes e incluso hereditarios en las familias, no se encuentre, sin embargo, ninguno, en el seno de una clase de hombres caracterizada meramente por el color de piel, que necesariamente sea hereditario; y que este último carácter, por el contrario, por fútil que pueda parecer, se transmita general e indefectiblemente tanto en el seno de esta clase como en su mezcla con cualquiera de las otras tres. Acaso se pueda conjeturar algo a partir de este raro fenómeno sobre las causas de la transmisión de tales atributos, que no pertenecen esencialmente a la especie por la mera circunstancia de que son indefectibles.

Primero: es una empresa precaria establecer a priori lo que contribuye en general a que pueda heredarse algo que no pertenece a la esencia de la especie; y, en esta oscuridad de las fuentes de conocimiento, tan ilimitada resulta la libertad de hipótesis, que es una lástima, en todo esfuerzo y trabajo, ocuparse de refutaciones, mientras cada uno, en tales casos, sigue su parecer. Por mi parte, observo en tales casos la máxima particular de la razón, de la que cada uno parte y con la que, incluso, sabe procurarse, por lo común, los hechos que la favorezcan; y luego busco la mía, que me deja incrédulo respecto a todas aquellas explicaciones hasta que no sepa establecer con claridad los contraargumentos. Si compruebo que mi máxima es escrupulosamente adecuada al uso de la razón en la ciencia de la naturaleza y la única útil para un modo de pensar consecuente, entonces la sigo, sin volverme a aquellos pretendidos hechos, que toman su credibilidad y suficiencia para supuestas hipótesis casi sólo de aquella máxima ya escogida, y a los que se puede oponer sin esfuerzo otros cien hechos. Lo hereditario por efecto de la imaginación en mujeres embarazadas, o incluso en yeguas en las cuadras; la extirpación de la barba en pueblos enteros, tanto como la recortadura de la cola en los caballos ingleses, mediante lo cual la naturaleza fue obligada a suprimir en sus

generaciones un producto para el que estaba organizada en su origen; la nariz aplastada, que, obrada de modo artificial por los padres en los recién nacidos, en lo sucesivo fue adoptada por la naturaleza en su fuerza generadora: estos y otros motivos de explicación llegarían con dificultad a tener crédito mediante los hechos aducidos a este fin, a los que se puede contraponer otros más probados, si no obtuvieran la recomendación de la, por otra parte muy justa, máxima de la razón; a saber: que es preferible aventurarse en presunciones a partir de fenómenos dados que admitir, a su amparo, primitivas fuerzas especiales de la naturaleza o disposiciones increadas (según el principio: Principia prater necessitatem non sunt multiplicanda). Sin embargo, para mí, existe una máxima opuesta, que limita la máxima de la economía de los principios superfluos; a saber: que en toda la naturaleza orgánica, con todas las modificaciones de las criaturas individuales, la especie misma se conserva inmodificable (según la fórmula de la escuela: Qualibet natura est conservatrix sui). Es claro que, si, con los cuerpos animales, se concediera a la fuerza mágica de la imaginación o a la artificiosidad de los hombres una capacidad para variar la fuerza generadora misma, transformar el modelo originario de la naturaleza o desfigurarlo con añadidos que, sin embargo, persistirían después en las siguientes generaciones, ya no se sabría de qué original ha partido la naturaleza ni cuánto podrá seguir con esta variación, ni, puesto que la imaginación de los hombres no conoce límite, en qué figura grotesca acabarían por degenerar las especies y clases. Conforme a esta consideración, admito como principio no dar por válida ninguna influencia que estorbe la tarea generadora de la naturaleza ni capacidad alguna del hombre que suscite, mediante artificios exteriores, tales variaciones en el antiguo original de las especies o clases, que se aportarían a la fuerza generadora y las harían hereditarias. Pues tolerar un solo caso de esta índole sería como admitir únicamente una historia fantástica o un encantamiento. Los límites de la razón serían traspasados y la ilusión se abriría paso de mil maneras a través de ese vacío. No hay peligro tampoco en que, por haber planteado esta resolución, me quede ciego ante las experiencias reales o, lo que es lo mismo, me vuelva obstinadamente incrédulo. Pues todos esos aventurados acontecimientos llevan consigo, sin diferencia, la característica de no verificar en absoluto experimento alguno, sino que sólo pretenden probarse mediante la captación de percepciones

casuales. Pero aquello cuya índole, aunque sea capaz del experimento, no resiste ninguno, o lo rechaza con todo tipo de pretextos, no es sino ilusión o ficción. Tales son los motivos por los que no puedo adherirme a un tipo de explicación que, en el fondo, favorece la entusiasta inclinación al arte mágico, que todos, incluso con la menor atenuación, desean que se produzca; pues la transmisión, incluso la casual, que no siempre se logra, nunca puede ser el efecto de otra causa que la de las semillas y disposiciones que residen en la especie misma.

Desde luego, si aceptara caracteres nacidos de una impresión casual y que, sin embargo, hubieran llegado a ser hereditarios, sería imposible explicar cómo aquellas cuatro diferencias de color son, de todas, las únicas hereditarias, las cuales se transmiten indefectiblemente. ¿Cuál puede ser la causa de esto, sino que pertenecen necesariamente a las semillas del originario linaje de la especie humana, desconocido por nosotros, y que, como tales disposiciones naturales, deben haber sido puestas, para la conservación de la especie, al menos en la primera época de su propagación y, por ello, deben aparecer indefectiblemente en las siguientes generaciones?

Estamos obligados a admitir, en consecuencia, que haya habido alguna vez diferentes linajes de hombres, protegidos en las mismas moradas en que ahora los encontramos, adecuados cuidadosamente, a fin de que la especie se conservara, por la naturaleza de sus diferentes parajes, y que fueron diversamente organizados; de lo cual los cuatro colores de piel son la característica exterior. Éstos no sólo se heredan necesariamente en el linaje que permanece en su morada, sino que, cuando la especie humana se ha fortalecido ya lo suficiente (siendo que sólo poco a poco o mediante el paulatino uso de la razón llega a darse el pleno desarrollo, el arte de la naturaleza ha podido prestar ayuda), se conservan también sin menoscabo en cualquier lugar de la tierra, en todas las generaciones de la misma clase. Este carácter depende necesariamente de la fuerza generadora, pues lo exigía la conservación de la especie. Pero si estos linajes fueran originarios, no se podría explicar ni concebir por qué se transmite precisamente de modo indefectible el carácter de su diferencia en las recíprocas mezclas de los mismos, como de hecho sucede. Pues la naturaleza ha conferido a cada linaje su

carácter originario en relación con su clima y para la adecuación con el mismo. La organización de un linaje tiene, en consecuencia, un fin del todo distinto a la organización de otro; y, no obstante, las fuerzas generadoras de ambos debieron ajustar de tal modo, incluso en este punto, su diferencia característica, que no sólo pudiera nacer de ello un tipo intermedio, sino que debía seguirse indefectiblemente: lo que no puede concebirse con la diferencia de linajes originarios. Sólo si se admite que, en la semilla de un primer linaje único, debían estar depositadas necesariamente las disposiciones para toda esta diferencia de clases, a fin de que fuera apto para el paulatino poblamiento de los diferentes lugares del mundo, podrá entenderse por qué, si estas disposiciones se desarrollaron convenientemente y, conforme a esto, también de modo diferente, nacieron clases diferentes, que también debieron aportar necesariamente, en lo sucesivo, su carácter determinado en la generación con otras clases, pues tal carácter pertenece a la posibilidad de su propia existencia y, con ello, también a la posibilidad de la propagación de la especie, y provino de la necesaria disposición primera en el linaje de la especie. De tales cualidades, indefectibles incluso en la mezcla con otras clases, no obstante se hereden de manera cruzada, es obligado concluir que provienen de un único linaje, porque sin esto sería inconcebible la necesidad de la transmisión.

6. Sólo aquello que se hereda indefectiblemente en la diferencia de clases de la especie humana puede justificar la denominación de una raza humana en particular

Las cualidades que pertenecen esencialmente a la propia especie y que, por tanto, son comunes a todos los hombres como tales, se heredan, desde luego, indefectiblemente; pero, puesto que en esto no reside diferencia alguna entre los hombres, no se las toma en consideración en la división de las razas. Se tienen en cuenta los caracteres físicos mediante los cuales los hombres (sin diferencia de sexos) se diferencian entre sí, y desde luego aquellos que son

hereditarios, para fundamentar con ello una división de la especie en clases. Pero estas clases sólo se denominan razas cuando aquellos caracteres se transmiten indefectiblemente (tanto en la misma clase como en la mezcla con todas las demás). En consecuencia, el concepto de una raza contiene, en primer lugar, el concepto de un linaje común y, en segundo lugar, los caracteres necesariamente hereditarios de las diferencias de clase de los propios descendientes entre sí. Mediante lo último establecemos con seguridad los fundamentos de la diferencia, según los cuales podemos dividir la especie en clases, pues éstas, a causa del primer punto, es decir, el de la unidad del linaje, en modo alguno han de llamarse índoles, sino sólo razas. La clase de los blancos no se diferencia, como una índole particular en la especie humana, de la de los negros; ni existen índoles diferentes de hombres. De otro modo negaríamos la unidad del linaje, del que los hombres pudieron haber nacido; se ha probado que, a partir de la herencia indefectible de sus caracteres de clase, no había fundamento alguno para ello, mientras que había en contra uno muy importante.[43]

En consecuencia, el concepto de una raza consiste en la diferencia de clase en los animales de uno y el mismo linaje, en la medida en que éste sea indefectiblemente hereditario.

Esta es la determinación cuyo auténtico propósito albergo en este tratado; el resto se puede considerar como un propósito secundario o como mero agregado, y admitirlo o rechazarlo. Sólo lo primero tengo por demostrado y útil, además, como principio en la investigación de la historia natural, porque es capaz de un experimento que puede conducir con seguridad a la aplicación de aquel concepto, que sin ello sería vacilante e inseguro.

Si fuesen puestos en la circunstancia de mezclarse hombres diferentemente configurados, habría una poderosa presunción, si la generación es cruzada, de que tales hombres pertenecieran a razas diferentes; pero si este producto resulta en su mezcla siempre cruzado, aquella presunción se convertiría en certeza. Por el contrario, si en una sola generación no se presenta ningún tipo intermedio, se puede tener la certeza de que ambos padres de la misma especie, por diferentes que puedan parecer, pertenecen, sin embargo, a una y la misma raza.

Sólo he admitido cuatro razas de la especie humana: no como si tuviese la certeza de que no haya vestigio de ninguna más sino porque sólo en éstas se produce lo que exijo al carácter de una raza; a saber: la generación cruzada, lo que no puede demostrarse suficientemente en ninguna otra clase humana. Así, el señor Pallas dice, en su descripción de las poblaciones mongólicas, que la primera generación de un ruso con una mujer de la última población (una buriate) da en seguida hermosos hijos; pero no anota si se encuentra en éstos algún vestigio de origen calmuco. Una particularidad digna de señalar, si la mezcla de un mongol con una europea borrara por completo los rasgos característicos del primero, que, sin embargo, siempre encontramos, más o menos reconocibles, en la mezcla con poblaciones más meridionales (probablemente con indios), en los chinos, javaneses, malayos, etc. Sin embargo, la peculiaridad mongólica concierne propiamente a la figura, no al color; sólo del cual, sin embargo, ha enseñado hasta el momento la experiencia una transmisión indefectible, como el carácter de la raza. Tampoco se puede establecer con certeza si la figura cafre de los papúas, y de los diferentes habitantes de las islas del Océano Pacífico que se parecen a ellos, denotan una raza particular, puesto que se desconoce el producto de su mezcla con blancos; de los negros se diferencian bastante por su barba espesa y rizada.

Nota

Las teorías actuales que admiten ciertas semillas del todo peculiares, depositadas originariamente en el primer y común linaje humano y que llegarían hasta las diferencias de raza existentes en la actualidad, descansan enteramente en la indefectibilidad de la transmisión, que la experiencia confirma en las cuatro razas mencionadas. Quien tenga estos fundamentos de explicación por una multiplicación innecesaria de los principios de la historia natural, y crea poder prescindir sin problema de semejantes disposiciones especiales de la naturaleza y explicar, puesto que aceptaría el primer linaje del parentesco como blanco, el resto de

las así llamadas razas por las impresiones posteriores del aire y el sol sobre los lejanos descendientes, no demuestra nada tampoco cuando aduce que muchas otras peculiaridades han acabado por ser hereditarias, debido meramente a la larga residencia de un pueblo en una misma región, y constituir un carácter físico del pueblo. Debe aducir un ejemplo de la indefectibilidad de la transmisión de tales peculiaridades, y no, desde luego, en un mismo pueblo, sino en la mezcla con todos los demás (que lo apartan de él), de modo que la generación resulte cruzada sin excepción. Pero no está en situación de cumplir esto. Pues de ningún otro carácter, sino de los que hemos mencionado, cuyo origen va más allá de toda historia, se encuentra un ejemplo con este fin. Que prefiriera admitir diferentes linajes humanos primeros con el mismo carácter hereditario, sería, en primer lugar, poco conveniente para la filosofía, que habría de recurrir a criaturas diferentes, en detrimento de la unidad de la especie. Pues los animales, cuya diversidad es tan grande que precisarían para su existencia otras tantas creaciones diferentes, pueden pertenecer a una especie nominal (para clasificarlos según ciertas semejanzas), pero nunca a una especie real, para la que se requiere, al menos, la posibilidad de la descendencia de una sola pareja. Encontrar esta última especie es una tarea propia de la historia natural; con la primera pude satisfacerse al naturalista. Pero, en segundo lugar, también la rara coincidencia de las fuerzas generadoras en dos especies diferentes, que, respecto a su origen, fueran del todo ajenas entre sí, aunque pudieran llegar a ser fructíferas al mezclarse una con otra, resultaría un supuesto completamente vano y sin otro fundamento que el apetecido por la naturaleza. Si, para demostrar esto último, se adujera el caso de animales en los que tal cosa ocurriera, no obstante la diferencia de su primer linaje, se negaría, en tal caso, el último presupuesto y, precisamente porque tal cruzamiento fructífero tiene lugar, concluirían todos en la unidad de linaje, como en el cruzamiento del perro y el zorro, etc. La transmisión indefectible de las peculiaridades respectivas de ambos padres es, en consecuencia, la única piedra de toque verdadera y, al mismo tiempo, suficiente, de la diferencia de razas a las que pertenecen y una prueba de la unidad de linaje del que han nacido; a saber: de que en este linaje están depositadas semillas originarias que se desarrollan en la serie de las generaciones, sin las cuales no surgirían tales diversidades hereditarias ni tendrían por qué ser, en particular, necesariamente

hereditarias.

La finalidad en una organización constituye el fundamento general del que deducimos una dotación originariamente dispuesta en la naturaleza de una criatura con este propósito y, si este fin sólo fuese alcanzado tardíamente, de semillas increadas. No es posible demostrar, desde luego, con más claridad en ninguna raza esta finalidad de la peculiaridad como en la raza de los negros; sin embargo, el ejemplo que de aquí extraemos sólo justifica que presumamos por analogía lo mismo, al menos, de las restantes. Se sabe en la actualidad que la sangre humana se vuelve negra sólo por estar sobrecargada de flogisto (como se ve en la parte inferior de un coágulo). El fuerte olor de los negros, que no pueden evitar con limpieza alguna, depara la ocasión de presumir que su piel elimina mucho flogisto de la sangre y que la naturaleza ha debido organizar esa piel, de modo que la sangre pueda desflogistizarse en ellos en mayor medida de lo que sucede en nosotros; pues lo último es una tarea, en la mayoría de los casos, de los pulmones. Sin embargo, los auténticos negros habitan en regiones en que el aire, por los espesos bosques y extensiones cubiertas de ciénagas, está tan flogistizado que, según los relatos de Lind, los marinos ingleses que remontaban, incluso durante un solo día, el río Gambia para comprar carne, corrían peligro de muerte. En consecuencia, fue una muy sabia disposición de la naturaleza organizar la piel de los negros de modo que la sangre, puesto que por los pulmones no podía eliminarse suficiente flogisto, pudiera desflogistizarse con más vigor en ellos que en nosotros. En consecuencia, la sangre debía transportar un exceso de flogisto a la terminación de las arterias, por tanto a este lugar bajo la piel, a fin de que se sobrecargara y pareciera, en consecuencia, negra, aunque en el interior del cuerpo fuera roja. Además, la diferencia de la organización de la piel del negro y de la nuestra es notoria, incluso al tacto.

Lo que, sin embargo, concierne a la finalidad de la organización de las otras razas, tal como se puede deducir por el color, no se puede demostrar, desde luego, con la misma verosimilitud; aunque no faltan por completo fundamentos de explicación del color de la piel, que pueden respaldar aquella presunción de finalidad. Si el abate Fontana tiene razón en lo que afirma contra el caballero Landriani;

a saber: que el aire sutil, que es expulsado con cada expiración de los pulmones, no proviene de la atmósfera inspirada, sino de la propia sangre, una raza humana podría, entonces, tener la sangre sobrecargada con esta acidez del aire, que los pulmones solos no podrían expeler, a lo que los vasos de la piel habrían de contribuir (no, desde luego, en forma de aire, sino unidos a las otras materias exhaladas). En este caso, la mencionada acidez del aire daría a las partículas de la sangre el color del rojo óxido, que diferencia la piel de los americanos; y la transmisión de esta cualidad de la piel puede haber contraído su necesidad por el hecho de que los actuales habitantes de este continente pueden haber llegado a su actual morada desde el nordeste de Asia, por las costas o acaso sobre los hielos del Océano Glacial. Pero el agua de este mar, en su continuo enfriarse, desprende también continuamente una inmensa cantidad de aire sutil, por lo que, en consecuencia, la atmósfera estará allí presumiblemente más sobrecargada que en cualquier otro lugar; de cuya eliminación (puesto que la atmósfera aspirada no exhala suficientemente el aire sutil de los pulmones) la naturaleza se ha cuidado con antelación en la organización de la piel. De hecho, se ha querido percibir mucha menos sensibilidad en la piel de los americanos originarios, lo que puede ser una consecuencia de aquella organización, que se conserva después, incluso en climas más cálidos, una vez que se ha desarrollado como diferencia de raza. En estos climas no falta materia para el ejercicio de esta función; pues todos los medios de alimentación llevan consigo una cantidad de aire sutil, que puede ser recogido por la sangre y expelido por el camino mencionado.

El álcali volátil es una materia que la naturaleza ha de eliminar de la sangre; para cuya secreción, la naturaleza ha debido depositar ciertas semillas de la organización particular de la piel en los descendientes del primer linaje, que, en los primeros tiempos del desarrollo de la humanidad, encontraría su lugar de residencia en una región seca y cálida, que habría capacitado eminentemente a su sangre para una generación excesiva de aquella materia. Las manos frías de los indios, aunque estén cubiertas de sudor, parecen confirmar una organización diferente de la nuestra.

Apenas hay consuelo para la filosofía, sin embargo, en el artificio de hipótesis. Éstas son buenas, a lo sumo, para un adversario que,

cuando no sabe objetar nada válido a la frase principal, se alegra de que el principio admitido no pueda volver concebible la posibilidad de los fenómenos, pagando su juego de hipótesis con otro semejante o, al menos, que tal aparente.

Admítase, sin embargo, el sistema que se quiera, es completamente seguro que las razas existentes en la actualidad, si se evita toda mezcla de ellas entre sí, ya no pueden extinguirse. Los gitanos que se hallan entre nosotros, cuya procedencia de los indios se ha demostrado, proporcionan la prueba más clara de esto. Se puede seguir su presencia en Europa desde hace más de trescientos años; y todavía no han degenerado un ápice de la figura de sus antepasados. Los portugueses que, en Gambia, han debido degenerar en negros, son descendientes de blancos que se han bastardeado con negros; pues ¿dónde se encuentra relatado, de manera verosímil, que los primeros portugueses que llegaron trajeran consigo tantas mujeres blancas, permaneciendo éstas con vida durante todo el tiempo suficiente, o que hubieran sido reemplazadas por otras blancas, para fundar un linaje puro de blancos en un continente extraño? Hay mejores informes de lo contrario: de que el rey Juan II, que gobernó de 1481 a 1495, al morirse todos los colonizadores que había enviado a Santo Tomás, repobló esta isla con descendientes de conversos judíos (de conciencia cristiano-portuguesa), de los cuales, hasta donde sabemos, provienen los blancos actuales. Los criollos negros de Norteamérica, los holandeses en Java, permanecen fieles a su raza. El tinte que el sol añade a su piel y del que despoja un aire más fresco, no se debe confundir con el color propio de la raza; pues aquél nunca se hereda. En consecuencia, las semillas que originariamente fueron depositadas en el linaje de la especie humana para la generación de las razas debieron desarrollarse, ya en las épocas más remotas, según las exigencias del clima, si la permanencia duraba mucho tiempo; y, cuando una de estas disposiciones se desarrollaba en un pueblo, borraba por completo todas las demás. No se puede admitir, por eso, que una mezcla anterior de las diferentes razas, en cierta proporción, pueda reproducir en la actualidad la figura del linaje humano. Pues, de lo contrario, los tipos intermedios, que han sido generados por este apareamiento desigual, también se volverían a descomponer, en la actualidad (como entonces el primer linaje), en sus colores

originarios, en sus propias generaciones al trasplantarse a diferentes climas, cuya presunción ninguna experiencia hasta el momento justifica; pues todas estas generaciones bastardas se conservan en su propagación ulterior, tan dominantemente como las razas de cuya mezcla han nacido. En consecuencia, es imposible adivinar en la actualidad cómo pudo haber estado proporcionada la figura del primer linaje humano (según la cualidad de la piel); el propio carácter del blanco consiste sólo en el desarrollo de una de las disposiciones originales, que se encontraban en él al lado de las demás.

Recensión de las Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad de Johann Gottfried Herder [44]

Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad de Johann Gottfried Herder, Hartknoch, Riga y Leipzig. Quem te Deus esse iussit et humana qua parte locatus es, in re disce. Primera parte (318 páginas). Abril de 1784

El espíritu de nuestro ingenioso y elocuente autor muestra su ya reconocida peculiaridad en este escrito. Por tanto, éste debe ser juzgado tan poco como puedan serlo muchos otros salidos de su pluma según las reglas habituales. Es como si su genio no se limitara a recoger las ideas del ancho campo de las ciencias y las artes para enriquecerlas con otras capaces de comunicación, sino que las transformara, de una manera peculiar en él, según cierta ley de asimilación (por tomarle prestada la expresión), en su específico modo de pensar, mediante el cual se diferencian notoriamente de aquéllas de las que se nutren y por las que crecen otras almas, y llegan a ser menos capaces de comunicación. Por eso, aquello que denomina filosofía de la historia de la humanidad podría ser, incluso, del todo distinto a lo que habitualmente se entiende con este nombre: no una puntualidad lógica en la determinación de los conceptos, ni una cuidadosa diferenciación y verificación de los principios, sino una mirada abarcadora que apenas repara en algo, una sagacidad presta al hallazgo de analogías y una atrevida imaginación en su uso, unidas a la destreza en captar su objeto, mantenido siempre en una oscura lejanía, mediante sentimientos y sensaciones que, como efectos de un gran contenido de los pensamientos, o como señales persuasivas, dejan suponer de suyo más de lo que el frío enjuiciamiento encontraría con precisión en

ellas. Ya que, sin embargo, la libertad de pensamiento (que aquí se encuentra en tan gran medida), ejercida por una cabeza fructífera, proporciona siempre materia al pensamiento, trataremos de resaltar, hasta donde nos dé resultado, las más importantes y peculiares de sus ideas, y de exponerlas con sus propias expresiones, aunque al final añadiremos algunas notas sobre el conjunto.

Para ampliar la perspectiva, nuestro autor comienza señalando al hombre su puesto entre los demás habitantes de los planetas de nuestro mundo solar, y, de la posición intermedia y no carente de ventajas del cuerpo del mundo en que habita, concluye que «ha de contar el hombre apenas con un mediano entendimiento terrestre y una virtud humana todavía muy ambigua, que, sin embargo –pues es evidente que nuestros pensamientos y fuerzas provienen[45] sólo de nuestra organización terrestre, y pujan por modificarse y transformarse para desarrollarse hasta la pureza y finura que nuestra creación consienta, y que, si la analogía puede ser nuestra guía, no sucede otra cosa con los demás astros–, dejan suponer que el hombre tendrá una meta con los habitantes de aquellos astros, no sólo para emprender al fin una marcha de transformación en algo más que en una estrella, sino acaso también para llegar a relacionarse con todas las criaturas que han alcanzado la madurez en tantos y tan diferentes mundos gemelos». De ahí pasa a la consideración de las revoluciones que precedieron a la procreación del hombre. «Antes de que se produjeran nuestro aire, nuestra agua, nuestra tierra, fueron precisos muchos hilos que recíprocamente se desataban y apretaban; y las diversas especies de la tierra, de la roca, de las cristalizaciones, incluso de la organización, en moluscos, plantas, animales, el hombre, por último, ¿cómo no habrían de presuponer muchas disoluciones y revoluciones de lo uno en lo otro? El hombre, el hijo de todos los elementos y seres, su contenido más selecto y, en cierto modo, la flor de la creación terrestre, no podía ser sino el pequeño niño mimado de la naturaleza, a cuya formación y concepción hubieron de preceder muchos desarrollos y revoluciones.»

En la figura esférica de la tierra encuentra un objeto de asombro por la unidad que motiva en toda la diversidad imaginable. «Quien tomara demasiado en serio esta figura, ¿iría más allá de adherirse a una creencia literal en filosofía y religión, o de asesinar por ella con

un celo sórdido, aunque sagrado?» Incluso la oblicuidad de la eclíptica le presta motivo para la consideración de la determinación del hombre: «Bajo nuestro sol, que camina oblicuamente, toda acción humana es un período anual». El minucioso conocimiento de la atmósfera, incluso de la influencia de los cuerpos celestes en ella, si fueran conocidos minuciosamente, parecen prometerle una gran influencia en la historia de la humanidad. En el pasaje sobre la distribución de la tierra y el mar, se aduce la estructura terrestre como un fundamento esclarecedor de la diferencia en la historia de los pueblos. «Asia es tan coherente en costumbres y usos como el suelo por el que se extiende; el pequeño Mar Rojo, por el contrario, ya separa las costumbres, más aún el pequeño Golfo Pérsico; sin embargo, los muchos lagos, montañas y ríos de América y la tierra firme tenían, no sin fundamento, una gran extensión en la región suave del cielo, y la estructuración del viejo continente ha sido dispuesta por la naturaleza, de propósito para la primera morada del hombre, de manera distinta a la del nuevo mundo». El segundo libro se encarga de las organizaciones de la tierra y comienza por el granito, sobre el que obraron la luz, el calor, un aire pesado y el agua, acaso transportando la sílice hasta la tierra caliza, en la que se formaron los primeros vivientes del mar, los testáceos.

Luego prendió la vegetación. Comparación del desarrollo del hombre con el de las plantas, y del amor sexual del primero con la floración de las últimas. Utilidad del reino vegetal respecto al hombre. Reino animal. Modificación de los animales y del hombre según el clima. Los del viejo mundo son imperfectos. «Las clases de criaturas se amplían cuanto más se alejan del hombre, cuanto más se acercan a él, en tanto menos quedan. En todas hay una forma capital, una estructura ósea similar. Estas transiciones vuelven verosímil que predomine una y la misma disposición para la organización, aunque infinitamente ruda y confusa, en las criaturas marinas, las plantas, acaso también en los llamados seres inanimados. Ante la mirada del ser eterno, que todo lo contempla en vinculación, la figura de la partícula de hielo en su generación, y la del copo de nieve que en ella se forma, acaso tengan una relación análoga con la formación del embrión en el cuerpo materno. El hombre es una criatura intermedia entre los animales, esto es, la forma más extendida, en la que se resumen todos los rasgos de todas las especies que le rodean en el más delicado conjunto. De la

luz y el agua veo venir a los animales, de las alturas y las profundidades hacia el hombre, acercándose paso a paso a su figura.» Este libro concluye: «Alégrate de tu situación, oh hombre, y estúdiate, noble criatura intermedia, en todo cuanto vive a tu alrededor».

El tercer libro compara la estructura de las plantas y animales con la organización de los hombres. No podemos seguirle aquí, pues utiliza las consideraciones de los naturalistas para su propósito; salvo algún resultado: «Mediante tales y cuales órganos, la criatura engendra de suyo, de la inanimada vida de las plantas, un estímulo vivo, y de la suma de éstos, depurada por un delicado canal, el medio de la sensación. El resultado de los estímulos se convierte en impulso, el resultado de la sensación en pensamiento: una perpetua marcha de la creación orgánica, que en toda criatura viviente fue dispuesta». El autor no repara en las semillas, sino en una fuerza orgánica, tanto en las plantas como en los animales. Dice que «así como la propia planta es vida orgánica, es también vida orgánica el pólipo. Existen, por tanto, muchas fuerzas orgánicas, la de la vegetación, la de los estímulos musculares, la de la sensación. Cuanto más y más finos nervios, cuanto mayor es el cerebro, tanto más inteligente llega a ser la especie. El alma animal es la suma de todas las fuerzas que obran en una organización», no siendo el instinto una fuerza natural en particular, sino la dirección que la naturaleza ha fijado a todas las fuerzas en conjunto por su temperamento. Conforme el único principio orgánico de la naturaleza, que denominamos formativo (en la piedra), o impulsivo (en las plantas), o sensitivo, o artísticamente estructurado, y que en el fondo es una y la misma fuerza orgánica, se distribuye en más instrumentos y miembros diferenciados, cuanto más tienen de suyo un mundo propio, tanto más desaparece el instinto y comienza un uso más adecuado y libre de los sentidos y miembros (como en el hombre). Al fin, llega el autor a la diferencia esencial de la naturaleza del hombre. «La marcha erguida del hombre es, naturalmente, única en él, en lo que consiste la organización de toda la empresa de su especie y su carácter distintivo.»

La posición erguida para el uso de sus extremidades según la razón no le fue asignada porque estuviera determinado a la razón, sino que obtuvo la razón mediante la posición erguida, como el efecto

natural de aquella misma disposición, que era necesaria sólo para permitirle caminar erguido. «Déjesenos permanecer con mirada agradecida, con admiración, ante esta sagrada, benefactora obra de arte, mediante la cual nuestro género se convirtió en género humano, porque vemos que comenzó una nueva organización de fuerzas con la figura erguida de la humanidad y cómo sólo por ella el hombre llegó a ser un hombre.»

En el cuarto libro, el señor autor se extiende sobre este punto. «¿Qué faltaba en esta criatura semejante al hombre (el mono), que no llegó a ser hombre? ¿Y cómo llegó a serlo éste? Mediante la conformidad de la cabeza para la figura erguida, mediante una organización interior y exterior para un centro de gravedad perpendicular. El mono tiene todas las partes del cerebro que el hombre tiene; pero las tiene, según la figura de su cráneo, en una posición retrotraída, y ésta la tiene porque su cabeza se conformó con un ángulo distinto, y no fue hecho para la marcha erguida. Así que todas las fuerzas orgánicas obraron de otro modo. Mira, entonces, al cielo, oh hombre, y alégrate, contemplando tu inmensa ventaja, que el Creador del mundo anudó a un principio tan sencillo, tu figura erguida. Alzado sobre la tierra y la hierba, ya no predomina el olfato, sino la vista. Con la marcha erguida, el hombre se convirtió en una criatura de arte, obtuvo manos libres y artífices; sólo con la marcha erguida tiene lugar el verdadero lenguaje humano. Teórica y prácticamente, la razón no es sino adquisición, proporción debida y dirección de las ideas y fuerzas, para las que el hombre fue formado según su organización y modo de vida.»Y ahora la libertad. «El hombre es el primer liberado de la creación: se pone en pie.» La vergüenza «hubo de desarrollarse pronto a causa de la figura erguida». Su naturaleza no está sometida a ninguna variedad en particular. «¿A qué se debe esto? Debido a su figura erguida, no a otra cosa. El hombre está formado para la humanidad; apacibilidad, amor sexual, simpatía, amor materno, son peldaños de la humanidad en su formación erguida; incluso la regla de la justicia y verdad se funda en la misma figura erguida del hombre, que a su vez lo formó para la decencia: la religión es la humanidad suprema. El animal encorvado tiene sensaciones confusas; Dios levantó al hombre, de modo que éste, incluso sin que lo supiera y quisiera, viera las causas de las cosas, y te hallara a ti, tú, gran mantenedor de todas las cosas. Pero la religión proporciona

esperanza y fe en la inmortalidad.» De esto último versa el quinto libro. «De la piedra a los cristales, de éstos a los metales, de éstos a la creación de las plantas, de ahí al animal, finalmente al hombre, hemos visto ascender la forma de la organización y divergir, con ella, las fuerzas e impulsos de la criatura, hasta reunirse todas en la figura del hombre, en la medida en que ésta pueda abarcarlas.»

«Con esta serie de seres advertimos una semejanza de la forma capital, cada vez más cerca de la figura humana; e incluso vemos que se le acercan fuerzas e impulsos. La duración de la vida se estableció, en cada criatura, según el fin de la naturaleza que había de seguir. Cuanto más organizada sea una criatura, tanto más se compone su estructura de los reinos inferiores. El hombre es un compendio del mundo: cal, tierra, sales, ácidos, aceite y agua, fuerzas de la vegetación, de los estímulos, de la sensación[46] se reúnen de una manera orgánica en él. Esto nos permite suponer también un reino invisible de fuerzas, que consiste en aquellas mismas vinculaciones y transiciones, y una serie creciente de fuerzas invisibles, como en el reino visible de la creación. Todo esto basta a la inmortalidad del alma, y no sólo a ella, sino a la perduración de todas las fuerzas operantes y vivientes de la creación del mundo. La fuerza no puede perecer, aunque el instrumento sea destruido. Lo llamado a la vida por el que todo lo anima, vive; lo que obra, obra siempre en su eterna vinculación.» Estos principios no se contrastan, «porque no es éste el lugar adecuado para ello». Sin embargo, «vemos en la materia tantas fuerzas semejantes al espíritu, que una completa contraposición y contradicción de estos seres, por otra parte muy distintos, el espíritu y la materia, parece, donde no contradecirse de suyo, al menos del todo improbable». «Ningún ojo ha visto semillas preformadas. Si se trata de la epigénesis, entonces se habla sin propiedad, como si los miembros creciesen desde fuera. La formación (génesis) es un efecto de fuerzas interiores, por las cuales la naturaleza elaboró una masa con que se formara y en la que debían hacerse visibles. No es nuestra alma racional la que ha formado el cuerpo, sino el dedo de la divinidad, fuerza orgánica.» Esto significa: «1. Fuerza y órgano están íntimamente unidos, pero no son una y la misma cosa. 2. Cada fuerza obra en armonía con su órgano, pues lo ha formado y asimilado sólo para la revelación de su esencia. 3. Cuando cae la sobrehaz, queda la fuerza, que ya existía antes, aunque en un estado

inferior e igualmente orgánico, que esta sobrehaz». Con esto, dice el autor a los materialistas: «Consintamos en que nuestra alma sea, en su origen, de la misma clase que todas las fuerzas de la materia, del estímulo, del movimiento, de la vida, y que sólo en un grado superior obre por una organización más conformada y delicada; ¿se ha visto acaso que perezca sólo una fuerza del movimiento del estímulo, siendo estas fuerzas menores[47] uno y lo mismo con sus órganos?». De la vinculación misma dice que sólo podría significar progreso. «Puede considerarse al género humano como la gran confluencia de fuerzas orgánicas inferiores, que debían germinar en él para la formación de la humanidad.»

Que la organización del hombre sucede en un reino de fuerzas espirituales se muestra en que: «1. El pensamiento es del todo distinto a lo que le proporcionan los sentidos;[48] todas las experiencias sobre su origen son comprobantes de la obra[49] de un ser, sin duda orgánico, aunque arbitrario, que obra según leyes de asociación espiritual. 2. Como el cuerpo crece gracias al alimento, así el espíritu gracias a las ideas; y en éste advertimos las leyes de la asimilación, crecimiento y reproducción. En breve, se forma en nosotros un hombre interior espiritual, que es su propia naturaleza y que usa el cuerpo sólo como instrumento. La conciencia más clara, esta gran ventaja del alma humana, sólo se ha formado en ella de un modo espiritual mediante la humanidad», etc.; en una palabra, si lo hemos entendido correctamente: el alma se ha desarrollado ante todo a partir de fuerzas espirituales que le han sobrevenido paulatinamente. «Nuestra humanidad es sólo un ejercicio previo, el capullo de una flor futura. La naturaleza se aleja paso a paso del camino innoble, labrando, por el contrario, lo espiritual; produce con más delicadeza lo delicado, y así podemos esperar de su mano de artista que también nuestro capullo de humanidad habrá de aparecer, en toda existencia, con su propia, verdadera y divina forma humana.»

Esta frase ofrece la conclusión: «El estado actual del hombre es, verosímilmente, el de miembro intermedio que enlaza dos mundos. Cuando el hombre cerró la cadena de las organizaciones terrenales, como su miembro supremo y último, también comenzó con ello la cadena de una especie suprema de criaturas, como su miembro inferior, constituyendo así, verosímilmente, el anillo intermedio

entre dos sistemas de la creación entreverados. El hombre representa dos mundos a la vez y en ello consiste la aparente duplicidad de su ser. La vida es una lucha y la flor de la pura humanidad inmortal una corona difícil de conquistar. Por ello, nuestros hermanos del grado superior nos aman de seguro más de lo que nosotros podemos[50] buscarlos y amarlos; pues ellos ven nuestro estado con más claridad, y acaso nos eduquen como partícipes de su dicha. No se puede representar con acierto que el estado futuro sea tan incomunicable con el actual, como a lo que de animal hay en el hombre le gusta creer; así de inexplicables parecen, sin una instrucción superior, el lenguaje y los rudimentos de la ciencia. También en épocas remotas concurrieron los mayores efectos sobre la tierra mediante circunstancias inexplicables, incluso las enfermedades sirvieron de instrumento a menudo, cuando el órgano había quedado obsoleto para el círculo habitual de la vida de la tierra; de modo que parece natural que la irrequieta fuerza interior recibiera impresiones de las que acaso no fuera capaz una organización tranquila. Tampoco debe el hombre penetrar su estado futuro, sino con fe». (Pero si cree por un momento que puede penetrarlo, ¿cómo podrá impedírsele que trate de hacer uso, en ocasiones, de esta facultad?) «Lo cierto es que en cada una de sus fuerzas reside una infinidad, incluso las fuerzas del universo parecen ocultarse en el alma, que necesita sólo una organización, o una serie de organizaciones, para poderlas poner en activo y ejercicio. Así como brota la flor, y cierra con su figura erguida el reino de la creación subterránea aún inanimada, vuelve a ponerse erguido el hombre sobre todos los (animales) encorvados hacia la tierra. Está en pie con la mirada alzada y las manos levantadas, como un hijo de la casa, que espera la llamada de su padre.»

Conclusión interrumpida en el número 4 de las Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad de Herder

La idea y propósito final de esta primera parte (de una obra que, al parecer, promete muchos volúmenes) consiste en lo siguiente. Debe

probarse, evitando toda investigación metafísica, la naturaleza espiritual del alma humana, su perseverancia y progreso en la perfección, a partir de la analogía con las formaciones naturales de la materia, principalmente en su organización. Al respecto, se suponen fuerzas espirituales, para las cuales la materia sólo constituye lo que se ha de construir, cierto reino invisible de la creación, que contiene la fuerza vivificante que todo lo organiza, de modo que el esquema de perfección de esta organización sea el hombre, al que se acercan todas las criaturas terrestres de los grados inferiores, hasta que, al fin, sólo mediante esta organización completa, cuya condición principal es la marcha erguida del animal, se llega al hombre, con cuya muerte ya no puede terminar el desarrollo y crecimiento de las organizaciones mostradas ya prolijamente en toda suerte de criaturas, sino que permite esperar un salto de la naturaleza a operaciones aún más refinadas, en virtud de lo cual promueva y levante al hombre a un grado de vida futuro aun más elevado y, de este modo, al infinito. El recensor debe confesar que tampoco comprende esta conclusión que se sigue de la analogía con la naturaleza, aun cuando concediera aquella continua gradación de sus criaturas, además de su propia regla; a saber: el acercamiento al hombre. Pues existen seres distintos, que ocupan los numerosos grados de aquella organización que sigue perfeccionándose. Según tal analogía, sólo podría concluirse que existieran en cualquier otra parte, como en otro planeta nuevo, criaturas que mantuvieran el grado de organización inmediatamente por encima del hombre, pero no que el mismo individuo lo alcanzara. En los animales voladores que se desarrollan a partir de cresas u orugas se da una disposición del todo propia y diferente de los procedimientos habituales de la naturaleza, y tampoco ahí la palingenesia sigue a la muerte, sino sólo al estado de crisálida. Por el contrario, habría de probarse aquí que la naturaleza deja a los animales, aun después de su putrefacción o incineración, elevarse de sus cenizas a una específica organización más acabada, para que pudiera concluirse, según la analogía, lo propio del hombre, que aquí se convierte en ceniza.

No existe, por tanto, la menor semejanza entre la elevación gradual, ni siquiera del hombre, a una organización más acabada en otra vida, y la escala en que podría pensarse de especies e individuos del todo distintos de un reino natural. La naturaleza no nos deja ver

aquí sino que abandona a los individuos a su completa destrucción y sólo conserva la especie; pero se quiere saber si también el individuo humano sobrevivirá a su destrucción aquí en la tierra, lo que acaso podría llegar a comprenderse mediante fundamentos morales o, si se quiere, metafísicos, pero nunca por la analogía con la generación visible. En lo que concierne a aquel reino invisible de fuerzas eficientes e independientes, no se alcanza a ver por qué el autor, luego de haber creído que pudiera concluir su existencia a partir de las generaciones orgánicas, no ha dejado pasar inadvertido el principio pensante del hombre, como mera naturaleza espiritual, sin extraerlo del caos mediante la obra edificante de la organización; debía ser asi, pues tiene a estas fuerzas espirituales por ajenas del todo al alma humana, y a ésta la considera, no como una sustancia en particular, sino sólo como efecto de la naturaleza universal e invisible, que obra sobre la materia y la anima, opinión que, sin embargo, le atribuimos aportando pensamientos gratuitos. Con todo, ¿qué se ha de pensar en general de la hipótesis de fuerzas invisibles, operantes de la organización, y, además, de la pujanza en querer explicar lo que no se comprende a partir de aquello que se entiende aún menos? De lo primero podemos, al menos, aprender a conocer las leyes mediante la experiencia, aunque, desde luego, sus causas permanezcan desconocidas; de lo segundo carecemos de toda experiencia, y ¿qué puede aducir el filósofo para la justificación de sus pretensiones, salvo la mera desesperación de encontrar la explicación en cualquier conocimiento de la naturaleza, buscando la apremiante resolución en el fructífero campo de la poesía? También esto es metafísica, e incluso muy dogmática, por mucho que nuestro escritor, porque así lo quiere la moda, se aparte de ella.

Sin embargo, en lo que concierne a la escala de las organizaciones, ya no se le puede lanzar el reproche de que no haya querido servirse de su propósito, que sobrepasaba este mundo; pues su uso respecto al reino natural no llevaba a nada aquí en la tierra. La brevedad de las diferencias, cuando las especies ajustan recíprocamente su semejanza, es, en una diversidad tan grande, una consecuencia necesaria, incluso de tal diversidad. Sólo un parentesco entre ellas, ya hubiera surgido una especie de otra, y todas de una sola especie original o de algo como un solo seno reproductor materno, nos llevaría a las ideas, pero éstas son tan inmensas, que la razón retrocede asustada ante ellas, algo que no se

puede atribuir a nuestro autor sin ser injusto. En lo que concierne a su contribución a la anatomía comparada entre todas las especies animales, hasta descender a las plantas, son los propios naturalistas quienes pueden juzgar en qué medida pueden aprovechar la indicación, que ofrece aquí el autor, de nuevas observaciones, y si, en general, tiene algún fundamento. Pero la unidad de la fuerza orgánica, que constituye, al haberse formado a sí misma respecto a la diversidad de todas las criaturas orgánicas y obrado luego según la diferenciación de estos órganos, una clase distinta, toda la diferencia de sus muchas especies y clases, es una idea que se halla completamente fuera del campo de la doctrina de la naturaleza observable y pertenece a una filosofía meramente especulativa, en la que, si encontrara cabida, causaría una gran devastación entre los conceptos establecidos. Querer determinar qué organización del cuerpo está unida necesariamente, en lo exterior por su figura y en lo interior por consideración a su cerebro, con la disposición para la marcha erguida, y aún más, cómo una mera organización enderezada a este fin contiene el fundamento de la capacidad racional, en la que, de este modo, el animal participaría, es algo que supera notoriamente toda razón humana, que andaría, entonces, a tientas tras un hilo conductor fisiológico, o volaría con otro metafísico.

Con estas recordaciones, sin embargo, no debe privarse de todo mérito a una obra tan llena de pensamientos. Uno excelente (por no mencionar aquí tantas reflexiones, tan bellamente expuestas como noble y verdaderamente meditadas) es el valor con que su autor ha sabido derogar los escrúpulos de su estamento, que reducen tan a menudo a la filosofía a la consideración de un mero ensayo de la razón y a cuánto puede alcanzar por sí misma, en lo que le deseamos muchos seguidores. Por otra parte, la misteriosa oscuridad en que la propia naturaleza envuelve sus tareas de organización y la clasificación de sus criaturas, tiene parte de culpa en la oscuridad e incertidumbre que pesan en esta primera parte de una historia filosófica del hombre, trazada para enlazar en lo posible sus fines más extremados, el punto en que se levanta y aquel en que se pierde, más allá de la historia terrenal, hacia el infinito; ensayo, ciertamente, atrevido, aunque natural al impulso de investigación de nuestra razón, y no carente de gloria, aun cuando no haya dado pleno resultado. Sin embargo, sería más deseable que

nuestro agudo autor impusiera alguna coacción a su genio vivaz en la continuación de la obra y encontrase un suelo firme, de modo que la filosofía, cuyo cuidado consiste más en la poda que en el cultivo de exuberantes retoños, pueda guiarlo al cumplimiento de su empresa, no mediante insinuaciones, sino por conceptos determinados, no mediante leyes dictadas por el ánimo, sino por la observación, no por medio de una imaginación a la que hayan dado alas la metafísica o los sentimientos, sino mediante una razón extensa en esbozo, pero circunspecta en la ejecución.

Recordaciones del recensor de las Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad de Herder (número 4 de la Gaceta de literatura general), sobre un escrito dirigido contra esta recensión, en febrero, en el Mercurio alemán.

En la página 148 del Mercurio alemán de febrero comparece, con el nombre de un párroco, un defensor del libro del señor Herder contra el presunto ataque de nuestra Gaceta de literatura general. Sería injusto implicar el nombre de un autor respetado en la disputa entre el recensor y el anti-recensor; por ello, sólo queremos justificar nuestro procedimiento en la divulgación y enjuiciamiento de la mencionada obra, según las máximas de esmero, imparcialidad y moderación que esta gaceta ha adoptado como pauta. El párroco porfía en su escrito con un metafísico que tiene en pensamientos y que, tal y como se lo representa, está del todo impedido para cualquier adoctrinamiento que provenga de la experiencia o, allí donde ésta no alcance, para conclusiones según la analogía de la naturaleza, queriendo ajustarlo todo a su horma escolástica de infructíferas abstracciones. El recensor puede abandonar esta disputa de manera conveniente, pues es, en este punto, de la misma opinión del párroco, y la propia recensión es la mejor prueba de ello. Pero, puesto que cree conocer suficientemente los materiales para una antropología, así como algo del método de su empleo para ensayar una historia de la humanidad en el

conjunto de su determinación, está convencido de que éstos no han de buscarse en la metafísica, ni en el gabinete del naturalista por la comparación del esqueleto del hombre con el de otras especies animales, aduciendo esta última lo menos respecto a su determinación en otro mundo, sino que sólo pueden encontrarse en las acciones del hombre, por las que éste manifiesta su carácter; también está persuadido de que el señor Herder no ha tenido nunca el propósito de suministrar, en la primera parte de su obra (que sólo contiene una presentación del hombre como animal en el sistema general de la naturaleza, así como un pródromo de las ideas futuras), los materiales efectivos para la historia del hombre, sino sólo pensamientos, que pueden llamar la atención de los fisiólogos, ampliando en lo posible su investigación posterior, que habitualmente dirige al propósito mecánico de la estructura animal, hasta la organización adecuada a fines en el uso de la razón en estas criaturas, a las que ha dado más importancia de la que merecen. Tampoco es necesario que, quien sea de la última opinión, demuestre (como exige el párroco en la página 161) que la razón humana sería también posible en otra forma de organización, pues esto puede comprobarse tan poco, como que fuera posible sólo en la forma actual. El uso racional de la experiencia tiene también sus límites. Sin duda, la experiencia puede enseñar que algo está hecho de tal o cual manera, pero nunca que no pueda ser de otra manera; ni analogía alguna puede llenar este vacío inconmensurable entre la contingencia y la necesidad. En la recensión se decía: «La brevedad de las diferencias, cuando las especies ajustan recíprocamente su semejanza, es, en una diversidad tan grande, una consecuencia necesaria, incluso de tal diversidad. Sólo un parentesco entre ellas, ya hubiera surgido una especie de otra, y todas de una sola especie original o de algo como un solo seno reproductor materno, nos llevaría a las ideas, pero éstas son tan inmensas, que la razón retrocede asustada ante ellas, algo que no se puede atribuir a nuestro autor sin ser injusto». Estas palabras indujeron al párroco a creer que hubiese en la recensión de la obra ortodoxia metafísica y, por ello, a encontrar intolerancia; y a ello repone: «La sana razón abandonada a su libertad no retrocede asustada ante ninguna idea». Pero por ese lado no hay nada que temer, como erróneamente cree. Sólo por el horror vacui la propia razón universal del hombre retrocede asustada, cuando topa con una idea que no deja pensar en nada, pudiendo servir, a este propósito, el código ontológico de

canon al teológico, debido, precisamente, a la tolerancia. El párroco encuentra, además, demasiado común para un autor tan célebre, el mérito concedido al libro de libertad de pensamiento. Sin duda, opina que se trata de la libertad exterior, que no constituye, de hecho, mérito alguno, porque depende del lugar y del tiempo. Sin embargo, la recensión tenía ante los ojos aquella libertad interior; a saber: la libertad de las acostumbradas trabas y los conceptos y modos de pensar endurecidos por la opinión general; una libertad que es tan poco común, que ni siquiera quienes profesan la filosofía la practican. Que reproche a la recensión «que prefiera los pasajes que exponen los resultados, pero no los que los preparan», podría ser un mal inevitable para toda autoría, aunque más soportable que celebrar o enjuiciar tan sólo con la preferencia de uno u otro pasaje. Quede, con todo respeto e incluso con la participación en la gloria del autor, sobre todo en la gloria venidera, el juicio dictado sobre la obra mencionada, que, desde luego, dice algo completamente distinto de lo que el párroco le atribuye en la página 161 (sin demasiado escrúpulo), que el libro no ha cumplido lo que prometía su título. Pues el título no prometía cumplir, en la primera parte, que sólo contiene ejercicios previos de fisiología en general, aquello que se espera de la siguiente (que, hasta donde se puede juzgar, contendrá la auténtica antropología), y la recordación no era superflua: restringir en ésta la libertad que en aquélla merecía indulgencia. Por lo demás, ahora sólo depende del propio autor cumplir lo que el título prometía, lo que ha de esperarse de su talento y su erudición.

Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad de Johann Gottfried Herder. J. T. Hartknoch, Riga y Leipzig. Parte segunda (344 pp.). Agosto de 1785

Esta parte, que se prolonga hasta el libro décimo, describe en primer lugar, en los seis capítulos del libro sexto, la organización de los pueblos cercanos al Polo Norte y del alrededor de las lomas asiáticas de la tierra, de los pueblos de la hermosa región habitada y de las naciones africanas, de los hombres de las islas de la región

cálida y de los americanos. El autor concluye la descripción con el deseo de una colección de nuevos retratos de las naciones, de los que Niebuhr, Parkinson, Cook, Höst, Georgi y otros han dado ya una primicia. «Sería un hermoso regalo que, quien pudiera, coleccionase los verdaderos cuadros, dispersos aquí y allá, de la variedad de nuestro género, poniendo así el fundamento de una elocuente doctrina natural y de una fisiognómica de la humanidad. Con dificultad podría aplicarse más filosóficamente el arte, y una carta antropológica, como la zoológica que Zimmermann ha ensayado, que no diera a entender sino la diversidad de la humanidad, con todas sus apariciones y consideraciones, coronaría esa obra filantrópica.»

El libro séptimo medita, ante todo, la frase de que el género humano sea, pese a tan distintas formas, una sola especie en conjunto, y que este género se haya aclimatado en conjunto sobre la tierra. A continuación se iluminan los efectos del clima en la formación del cuerpo y alma del hombre. El autor señala con agudeza que aún faltan muchos trabajos previos antes de que podamos llegar a una climatología fisiológico-patológica, y aún más a una climatología de todas las fuerzas del pensamiento y la sensación humanas, y que no es posible conciliar el caos de causas y consecuencias, altitud y profundidad del terreno, su índole propia y sus productos, alimentos y bebidas, modo de vida, trabajos, vestido, incluso las actitudes habituales, diversiones y artes, con el resto de circunstancias que concurren, para ordenarlas en un mundo en que cada cosa, cada comarca en particular, reciba su derecho sin contener de más o de menos. Por ello, con laudable modestia, dirime como problema, en la página 99 y siguientes, las notas generales de la página 92. Éstas subyacen a las siguientes frases principales: 1. Por muchas causas se fomenta en la tierra una comunidad climática, que forma parte de la vida de los seres vivos. 2. La parte habitable de nuestra tierra se concentra en regiones, donde la mayoría de seres vivos obra de la forma que les resulta más satisfactoria; esta situación de los continentes influye sobre el clima de todos ellos. 3. Por la estructura montañosa de la tierra no sólo se ha modificado innumerables veces el clima de una parte considerable de los seres vivos, sino que también se ha preservado la dispersión[51] del género humano, en cuanto puede preservarse. En el cuarto capítulo de este libro, el autor afirma que la fuerza

genética es la madre de todas las formaciones de la tierra, sobre la que el clima obra sólo de manera favorable o desfavorable, y concluye con algunas notas sobre la desavenencia de la génesis y el clima, donde desea, entre otras cosas, también una historia físico-geográfica del origen y evolución de nuestro género según los climas y épocas.

En el libro octavo observa el señor Herder el uso de los sentidos humanos, la imaginación del hombre, su entendimiento práctico, sus impulsos y felicidad, y explica la influencia de la tradición, de las opiniones, del uso y lo acostumbrado mediante ejemplos de distintas naciones.

El noveno se ocupa de la dependencia ajena del hombre en el desarrollo de sus capacidades, del lenguaje como medio para la formación del hombre, del descubrimiento de las artes y ciencias mediante la imitación, la razón y el lenguaje, de los gobiernos como ordenaciones entre los hombres, constituidas en su mayor parte por tradiciones heredadas, hasta concluir con la religión y la tradición más antigua.

El décimo contiene en su mayor parte el resultado de los pensamientos que el autor ya ha expuesto en otros lugares; además de las consideraciones sobre la primera morada de los hombres y las tradiciones asiáticas sobre la creación de la tierra y el género humano, repite lo esencial de la hipótesis sobre la historia mosaica de la creación de su escrito El documento más antiguo del género humano.

Estas sucintas indicaciones han de considerarse también, en esta parte, sólo como un anuncio del contenido, no como la presentación del espíritu de esta obra; han de invitar a leerla, no suplir o volver innecesaria la propia lectura.

Los libros sexto y séptimo contienen, en su mayor parte, sólo resúmenes de descripciones de pueblos; desde luego escogidas con acertado criterio, magistralmente dispuestas y en todo momento acompañadas con juicios agudos y adecuados; pero, por ello, apenas susceptibles de un resumen detallado. Tampoco pertenece a nuestro propósito entresacar ni analizar tantos hermosos pasajes llenos de poética elocuencia, que cualquier lector de sentimiento apreciará

por sí mismo. Pero aún menos queremos investigar aquí si el espíritu poético, que anima la expresión, no habrá penetrado en ocasiones en la filosofía del autor; si no valen, aquí y allá, los sinónimos por explicaciones y las alegorías por verdades; si, en lugar de darse transiciones de la región de lo filosófico al distrito del lenguaje poético, no se habrán cambiado en ocasiones por completo los límites y dominios de ambos; ni si, en muchos lugares, la trama de atrevidas metáforas, de poéticas formas, de alusiones mitológicas, no habrá servido más para ocultar el cuerpo de los pensamientos como bajo un miriñaque, que para dejarlo traslucir bajo un agradable vestido transparente. Dejamos a los críticos del bello arte de escribir filosófico, o incluso en manos del propio autor, investigar si, por ejemplo, no hubiera sido mejor decir: no sólo el día y la noche, y el cambio de las estaciones, modifican el clima, que, en la página 99: «No sólo el día y la noche y la danza en corro en que se van turnando las estaciones modifican el clima»; si, en la página 100, conviene que, a una descripción histórico-natural de estas modificaciones, le siga, en una imagen de oda ditirámbica, sin duda hermosa: «Alrededor del trono de Júpiter sus (de la tierra) Horas danzan en corro, y lo que se forma a sus pies es, en verdad, sólo una imperfecta perfección, porque todo se basa en la reunión de cosas diferentes, pero mediante un amor interno y el enlace recíproco nacerá en todas partes el hijo de la naturaleza, la regularidad y belleza sensibles»; o si no es demasiado épica, para la transición de las anotaciones del escritor de viajes sobre la organización de diferentes pueblos y el clima, a una colección de frases comunes sacadas de aquéllas, la locución siguiente, con la que comienza el libro octavo: «Como uno que tratara de navegar por el aire desde las olas del mar, así estoy yo, luego de las formaciones y fuerzas naturales de la humanidad, habiendo llegado a su espíritu, atreviéndome a investigar sus características modificables en el ancho círculo de la tierra, a partir de noticias extrañas, incompletas y parcialmente inciertas». Tampoco investigaremos si el torrente de su elocuencia no le ha llevado a incurrir, aquí y allá, en contradicciones, si, por ejemplo, en la página 248, cuando se aduce que los inventores han de dejar a menudo a la posteridad la utilidad de sus invenciones, que para sí mismos descubrieron, no reside un nuevo ejemplo para la afirmación de la frase, según la cual las disposiciones naturales del hombre que se refieren al uso de su razón habrán de desarrollarse

por completo sólo en la especie, pero no en el individuo, frase a la que, con algunas que derivan de ella, es propenso a inculpar, comoquiera que no la comprende correctamente, en la página 206, casi como una lesión de la majestad de la naturaleza (lo que otros, en prosa, llamarían blasfemia); teniendo presente los límites que se nos imponen, debemos dejar intacto aquí todo esto.

Un recensor habría deseado que una cabeza histórico-crítica hubiera preparado el trabajo, tanto a nuestro autor como a cualquier emprendedor filosófico de una historia natural del hombre en general, entresacando principalmente, del inmenso conjunto de descripciones de pueblos o de narraciones de viajes y de todas sus noticias presuntamente correspondientes a la naturaleza humana, aquéllas que se contradijeran recíprocamente y colocándolas (aunque con recordaciones adjuntas sobre la credibilidad de cada narrador) unas al lado de las otras; pues así nadie se basaría con tanto atrevimiento en noticias unilaterales, sin haber sopesado antes con escrúpulo otras relaciones. En la actualidad, sin embargo, por la cantidad de descripciones nacionales, se puede demostrar, si se quiere, que los americanos, tibetanos y otros pueblos genuinamente mongoles no tienen barba, pero también, si se prefiere, que, en conjunto, son barbados por naturaleza y que sólo se la han arrancado; que los americanos y negros son una raza degenerada, en cuanto a disposiciones naturales, entre los demás miembros de la especie humana, pero, por otra parte, según noticias tan manifiestas, que, en lo que concierne a disposiciones naturales, han de ser estimados como cualquier otro habitante del mundo, con lo que al filósofo le queda la opción de aceptar las diferencias naturales o juzgarlo todo según el principio tout comme chez nous, puesto que todo su sistema, levantado sobre una base tan vacilante, adquirirá la apariencia de una hipótesis ruinosa. Nuestro autor no es partidario de la separación de la especie humana en razas, sobre todo en aquéllas que se basan en el color de la piel, probablemente porque no le ha sido determinado con claridad el concepto de una raza. En el tercer apartado del libro séptimo, denomina fuerza genética a la causa de la diferencia climática de los hombres. El recensor se hace el siguiente concepto de la significación de esta expresión en el sentido del autor. Por una parte, quiere rechazar el sistema de la evolución, pero, por otra, también la mera influencia mecánica de causas exteriores, ambos como principios de

explicación inútiles; y acepta, como causa suya, un principio vital, que se modifica a sí mismo según la diferencia de las circunstancias exteriores a las que se adecua, en lo que el recensor se le adhiere por completo, salvo por la reserva de que, si la causa que se organiza desde dentro se limitara por naturaleza a cierto número y grado de diferencias en la formación de su criatura (organización por la que aquella causa ya no sería libre de formar según un tipo distinto en circunstancias que se hubieran modificado), también podría llamarse, a esta determinación natural de la naturaleza formadora, semillas o disposiciones originales, sin considerar, por ello, a las primeras como máquinas o capullos, colocados al principio y desplegados sólo por casualidad (como en el sistema de la evolución), sino como meras limitaciones inexplicables de una posibilidad de formarse, pudiendo explicar o comprender tanto menos aquellas disposiciones originales.

Con el libro octavo comienza una nueva marcha del pensamiento, que llega hasta el final de esta parte y que contiene el origen de la formación del hombre como una criatura racional y moral, y con ello el comienzo de toda cultura, que, según el sentido del autor, no ha de buscarse en la facultad propia de la especie humana, sino completamente fuera de ella, en un adoctrinamiento e instrucción por otras naturalezas, a partir del cual todo progreso en la cultura no es sino una participación adicional en, y una proliferación casual de, una tradición original, a la cual, y no a sí mismo, ha de atribuir el hombre todo su acercamiento a la sabiduría. El recensor, cuando pone un pie fuera de la naturaleza y del camino de conocimiento de la razón, ya no sabe qué hacer, pues no está versado en la investigación y el conocimiento doctos del lenguaje ni en la apreciación de documentos antiguos, con lo que no entiende cómo sacar provecho filosófico de los hechos narrados y al mismo tiempo acreditados, de modo que confiesa que carece de juicio al respecto. Sin embargo, se permite presumir que, verosímilmente, de la vasta erudición y cierto don del autor para juntar los datos dispersos en un solo punto de vista, llegaremos a leer algo muy hermoso sobre la marcha de las cosas humanas, al menos hasta el extremo en que pueda servirnos para aprender a conocer más de cerca el carácter de la especie y, si es posible, incluso algunas de sus diferencias de clase, lo cual puede ser instructivo también para quienes son de otra opinión respecto al primer comienzo de toda cultura humana. El

autor expone brevemente los fundamentos de la suya (páginas 338-339, incluida la nota): «Esta instructiva historia (mosaica) narra que los primeros hombres creados tuvieron trato con los instructores Elohim y que, bajo su dirección, adquirieron el lenguaje y la dominadora razón mediante la observación de los animales, y que el hombre quiso igualarlos en el conocimiento del mal, de una manera prohibida, que lo consiguió, para su desgracia, y que, relegado a otro lugar, hubo de comenzar un nuevo modo de vida artificial. Quería la divinidad que el hombre ejerciera la razón y la previsión, de modo que ella misma hubo de ocuparse de lo suyo con razón y previsión. Pero ¿cómo se ocuparon los Elohim de los hombres, es decir, los instruyeron, previnieron y enseñaron? Si no es incluso más atrevido preguntar al respecto que contestar, la propia tradición ha de proporcionarnos en otro lugar una respuesta adecuada».

En un desierto intransitado, un pensador ha de pararse con libertad para escoger a discreción su camino, igual que el viajero; se ha de esperar a ver el resultado y, luego de haber alcanzado su meta, vuelto sano y salvo a casa, es decir, al lugar de la razón a su debido tiempo, puede prometerse seguidores. El recensor nada tiene que decir sobre el peculiar camino de pensamiento seguido por el autor, aunque se cree justificado a emprender la defensa de algunas frases impugnadas por éste a lo largo de tal camino, puesto que también ha de incumbirle aquella libertad de trazarse su propia trayectoria. Se significa en la página 160:[52] «Sería verdaderamente un principio sencillo, pero malo para la filosofía de la historia de la humanidad, que el hombre fuera un animal que necesita un señor y que espera, de tales señores, o del propio vínculo, la dicha de su determinación final». Acaso sea sencillo, puesto que lo confirma la experiencia de todas las épocas y en todos los pueblos, pero ¿malo? Se dice en la página 205: «La providencia pensó con bondad al anteponer la más sencilla felicidad del individuo a los artificiosos fines de las mayores sociedades y ahorrarse, tanto tiempo como pudo, aquella costosa máquina del Estado». De acuerdo en todo, pero primero la felicidad de un animal, luego la de un niño, luego la de un joven, finalmente la de un hombre. En todas las épocas de la humanidad, así como en una misma época en todos los estamentos, se encuentra una felicidad que se corresponde precisamente con el concepto y el hábito de la criatura, según las

circunstancias en que ha nacido y llegado a la madurez, de modo que, en lo que concierne a este punto, no es posible establecer una comparación del grado de aquélla ni señalar una ventaja de una clase de hombres o de una generación sobre otras. Aunque no este simulacro de felicidad que cada uno se pinta, sino la actividad y cultura, siempre en progreso y aumento, puestas así en juego, cuyo grado máximo sólo puede ser el producto de una constitución del Estado ordenada según los conceptos del derecho del hombre y, en consecuencia, una obra del propio hombre, cuál sería entonces el auténtico fin de la providencia para que, según la página 206, «cada individuo tuviera en sí la medida de la felicidad», sin ser inferior en el propio goce a los miembros de la posteridad; en lo que concierne al valor, sin embargo, sólo llegaría a revelarse un sabio propósito de conjunto no por su condición de individuos, si existen, sino por su propia existencia, es decir, por el hecho de que existen verdaderamente. El señor autor opina que, si los dichosos habitantes de Tahití nunca hubieran sido visitados por naciones civilizadas, determinados a vivir durante miles de siglos en su pacífica indolencia, podría darse una respuesta satisfactoria a la pregunta de por qué existen, pero hubiera sido igual de bueno que esta isla hubiera estado ocupada por dichosas ovejas y bueyes que por dichosos hombres entregados al mero goce. Aquel principio no es, en consecuencia, tan malo como opina el señor autor. (Puede que quisiera decir un mal hombre.)[53]

Una segunda frase que habría que defender sería ésta. En la página 212 se significa: «Si alguien dijera que no se educa al individuo, sino a la especie, hablaría de modo que yo no le entendería, pues género y especie sólo son conceptos generales, que existen sólo en la medida de los seres particulares. Como si yo hablara de la animalidad, de la petreidad, de la mineralidad en general y los adornara con los atributos más excelsos que, sin embargo, se contradijeran recíprocamente en los individuos en particular. Por ese camino de la filosofía averroísta no debe caminar nuestra filosofía de la historia». Desde luego, quien dijera: Ningún caballo tiene cuernos, pero la especie del caballo es cornuda, diría un absurdo trivial; pues especie no significa sino el rasgo característico en que deben coincidir todos los individuos. Pero si la especie del hombre significa el conjunto (tal como suele ser el sentido más habitual) de una serie de generaciones que se extiende hacia el

infinito (lo indeterminable), y se acepta que esta serie se acerca incesantemente a la línea de su determinación, que corre a su lado, entonces no es una contradicción decir que esta serie es, en todas sus partes, asintótica respecto a esta línea y, sin embargo, coincidente con ella en el conjunto; en otras palabras, que ningún miembro de generación alguna del género humano alcanza por completo su determinación, sino sólo la especie. El matemático puede proporcionar al respecto una explicación; el filósofo diría: la determinación del género humano en conjunto es un progreso incesante y su cumplimiento es una mera idea, aunque útil de todo propósito, de la meta a la que hemos de dirigir nuestros esfuerzos, según el propósito de la providencia. Sin embargo, este yerro del polémico pasaje aducido es sólo una nimiedad. Más importante es la propia conclusión: «Por ese camino de la filosofía averroísta (se dice), no debe caminar nuestra filosofía de la historia». De aquí se puede concluir que nuestro autor, que tan a disgusto se encuentra con todo lo que, hasta el momento, se hace pasar por filosofía, ofrecerá al mundo algún día, no en una infructuosa aclaración de palabras, sino mediante la acción y el ejemplo en esta prolija obra, una muestra del auténtico modo de filosofar.

Comienzo presunto de la historia humana [54]

Es perfectamente permisible insertar, en el transcurso de una historia, presunciones que colmen los vacíos de las noticias, pues lo que precede, como causa, y lo que sigue, como efecto, pueden deparar una guía bastante segura hacia el descubrimiento de las causas intermedias, que haga comprensible la transición. Pero dejar nacer una historia por entero de presunciones no parece mucho mejor que esbozar una novela. Tampoco podría llevar el nombre de una historia presunta, sino el de una mera ficción.

Sin embargo, aquello que no es lícito aventurar en el transcurso de la historia de las acciones humanas, puede perfectamente intentarse por presunción respecto al primer comienzo, en la medida en que lo hace la naturaleza. Pues no es lícito fingirlo, sino que puede extraerse de la experiencia presuponiendo que, en el primer comienzo, ésta no fue mejor ni peor que la que encontramos en la actualidad; una presuposición que se corresponde con la analogía de la naturaleza y no comporta osadía alguna. Una historia del primer desarrollo de la libertad, en su disposición original en la naturaleza del hombre, es algo distinto a la historia de la libertad en su transcurso, que sólo puede basarse en noticias.

Sin embargo, como a las presunciones no les es lícito enaltecer sus pretensiones, sino que deben anunciarse sólo como un movimiento concedido a la imaginación, en compañía de la razón, para reposo y salud del ánimo, y no como una tarea seria, no pueden, de este modo, medirse con la historia que, sobre el mismo acontecimiento, se establece y acepta como noticia real, cuya prueba descansa en fundamentos del todo distintos, como mera filosofía natural. Por ello, y como emprendo un viaje de placer, séame lícito esperar el favor de que me esté permitido servirme, como de una carta de viaje, de un documento sagrado, y presumir que mi trazo, que hago

en alas de la imaginación, aunque no sin un hilo conductor ligado mediante la razón a la experiencia, se ajusta de manera precisa a la línea que aquel documento señala históricamente. El lector pasará sus hojas (Moisés I, 2-7)[55] y, paso a paso, comprobará si el camino que la filosofía toma según conceptos coincide con el que la historia indica.

Para no entusiasmarse con presunciones, habrá que poner el comienzo en aquello que es incapaz de derivación de causas naturales previas mediante la razón humana; a saber: la existencia del hombre, y ya en su estatura formada, porque debe carecer de la asistencia materna; con una pareja, para que reproduzca su especie y, además, con una sola pareja, para que no estalle en seguida la guerra, en el momento en que los hombres estuvieran juntos y fueran entre sí extraños, o para que la naturaleza no fuera culpable por desapercibir, mediante la diversidad de origen, la predisposición más conveniente a la sociabilidad, como fin mayor de la determinación humana; pues la unidad de la familia, de la que han de descender todos los hombres, era, sin duda, la mejor ordenación al respecto. Sitúo a esta pareja en un lugar seguro, alejado del ataque de los depredadores y provisto abundantemente por la naturaleza de todos los medios de alimento, o sea, en cierto modo, en un jardín, bajo una región del cielo siempre suave. Y, aún más, la considero sólo después de que haya dado un gran paso hacia la destreza en servirse de sus fuerzas, de modo que no comienzo con la plena rudeza de su naturaleza; pues si quisiera colmar este vacío, que abarca presumiblemente un gran espacio de tiempo, la presunción podría llegar a ser demasiado ligera para el lector y la verosimilitud, sin embargo, escasa. El primer hombre, por tanto, podía erguirse y andar; podía hablar (2: 20),[56] incluso discurrir, es decir, hablar mediante conceptos relacionados (2: 23), por tanto, pensar. Destrezas puras, que debió adquirir por sí mismo (pues si fueran creadas, entonces también se heredarían, lo cual entra en conflicto con la experiencia); pero de las que ya lo supongo provisto para considerar sólo el desarrollo de lo moral en lo que hace o deja de hacer, lo que necesariamente presupone aquella destreza.

El instinto, esta voz de Dios que todos los animales obedecen, debe guiar al novato sólo al comienzo. Este instinto le permite alimentarse de algunas cosas, le prohíbe otras (3: 2-3). Pero no es

necesario suponer un instinto especial al efecto, ya perdido; pudo haber sido meramente el sentido del olfato y su parentesco con el órgano del gusto, o la conocida simpatía de este último con el aparato digestivo y, en cierto modo, la posibilidad de presentir la aptitud o inaptitud de una comida por su sabor, lo que aún percibimos. Por ello no es lícito suponer que este sentido fuera más fino en la primera pareja de lo que es ahora; pues es bastante conocido que, respecto a la perceptibilidad, hay diferencia entre los hombres, según se ocupen sólo de sus sentidos o de sus pensamientos, desviándose con ello de sus sensaciones.

Mientras el hombre inexperto obedeció esta voz de la naturaleza, se encontró a gusto con todo aquello. La razón, sin embargo, comenzó pronto a moverse y buscó, mediante la comparación de lo saboreado con aquello que le presentaba como semejante a lo gustado otro sentido, al que estuviera sujeto el instinto, por ejemplo el sentido de la vista, el modo de ampliar su conocimiento del alimento más allá de los límites del instinto (3: 6). Este intento pudo tener, por casualidad, bastante buen resultado, sólo con que el instinto, pese a que no lo aconsejara, no lo contradijera. Sin embargo, es un atributo de la razón el producir de manera artificial, con la asistencia de la imaginación, no sólo sin un impulso correspondiente de la naturaleza, sino aun contra este impulso, deseos que reciben al principio el nombre de concupiscencia, con los cuales llega a tramarse paulatinamente un enjambre de propensiones superfluas e incluso contrarias a la naturaleza, con el nombre de voluptuosidad. El motivo para renegar de los impulsos de la naturaleza pudo ser una nimiedad; pero el éxito del primer intento, es decir, llegar a ser consciente de su razón como de una facultad que podía ampliar los límites en que todos los animales permanecían, fue muy importante y decisivo para el género de vida. Aunque sólo hubiera sido un fruto, cuyo aspecto, por la semejanza con otros aceptables que ya se hubieran probado, invitara al intento; si, además, se añadía el ejemplo de un animal, cuya naturaleza fuera adecuada a tal sabor, perjudicial, por el contrario, para el hombre; que, en consecuencia, fuera un instinto natural fijado en su contra: de este modo podía darse a la razón el primer motivo para vejar a la voz de la naturaleza (3: 1) y, pese a su contradicción, hacer el primer intento de una opción libre, que, por ser la primera, no saldría, probablemente, según lo esperado. Fuera

tan insignificante como se quiera el daño, de este modo abrió el hombre los ojos (3: 7). Descubrió en él una facultad de escoger por sí mismo un modo de vida, sin estar fijado, como los demás animales, a uno solo. A la satisfacción momentánea que esta notoria ventaja le deparaba, sin embargo, debieron seguir la angustia y la inquietud respecto a cómo debía caminar con su recién descubierta posibilidad de obrar, si no conocía aún las cualidades ocultas ni los efectos lejanos de las cosas. Estaba como al borde de un abismo; pues de los objetos particulares de su deseo, que hasta ahora le presentaba el instinto, se le ofrecía una infinidad, cuya opción no sabía encontrar; y era imposible volver de este estado ya probado de libertad a la servidumbre (bajo el dominio del instinto).

Luego del instinto del alimento, mediante el que la naturaleza conserva a cada individuo, el instinto sexual, mediante el que cuida de la conservación de la especie, es el instinto superior. La razón, ya despierta, no tarda en comprobar también su influencia en éste. Pronto encuentra el hombre que el estímulo sexual, que en los animales descansa en un impulso pasajero, en gran parte periódico, es susceptible en él de prolongación e incluso de incremento, mediante la imaginación, que ejerce su tarea con más moderación, pero, a la vez, de modo más duradero y uniforme, a medida que el objeto es sustraído a los sentidos, llegando a preservarse con ello de la saciedad que la satisfacción de un mero deseo animal trae consigo. La hoja de higuera (3: 7) fue el producto de una manifestación de la razón, mayor que la mostrada en el primer grado de su desarrollo. Pues volver más íntima y duradera una propensión, sustrayéndole al sentido su objeto, indica ya la conciencia de un dominio de la razón sobre los impulsos; y no sólo, como en el primer paso, una posibilidad de prestarles servicio en mayor o menor proporción. La abnegación fue la muestra de habilidad para elevar lo meramente sentido a estímulo ideal, los meros deseos animales, paulatinamente, a amor, y, con esto, el sentimiento de lo meramente agradable a gusto por la belleza, al comienzo sólo en el hombre y luego en la naturaleza. La honestidad, una propensión para inspirar mediante el buen decoro (ocultación de aquello que pudiera mover al desprecio) el respeto ajeno hacia nosotros, como el auténtico fundamento de toda verdadera sociabilidad, dio también la primera advertencia de la formación del hombre como una criatura moral. Un comienzo

breve, pero que hace época, al ofrecer al modo de pensar una dirección completamente nueva, es más importante que toda la serie inmensa de las ampliaciones ulteriores de la cultura.

El tercer paso de la razón, luego de que se hubiera inmiscuido en las necesidades sentidas de inmediato, fue la reflexiva expectación del futuro. Esta facultad, no sólo de gozar del momento presente de la vida, sino de hacerse presente el venidero, a menudo lejano, es la marca distintiva de la prerrogativa del hombre de prepararse, con arreglo a su determinación, para los fines más lejanos, pero también la fuente inagotable de los cuidados y preocupaciones que acarrea el incierto futuro y de los que todos los animales están exentos (3: 13-19). El varón, que había de alimentarse a sí mismo y a su esposa, con sus hijos futuros, vio la siempre creciente penalidad de su trabajo; la mujer previó las molestias a que la naturaleza había sometido a su sexo y las que el varón, más fuerte que ella, le impondría. Ambos previeron con temor, luego de una vida laboriosa, en el fondo del cuadro, aquello que alcanza también a todos los animales sin que les preocupe; a saber: la muerte; y les pareció acertado remitir e incriminar el uso de la razón, que les había causado todos estos males. Vivir en su posteridad, a la que le iría mejor, o también, como miembros de una familia, poder aliviar sus molestias, fue la única perspectiva consoladora que tenían (3: 16-20).

El cuarto y último paso de la razón, que eleva por entero a los hombres de la sociedad con los animales, fue que el hombre (si bien oscuramente) comprendió que él era, verdaderamente, el fin de la naturaleza, y nada de cuanto vive sobre la tierra podía en esto hacerle competencia. La primera vez que dijo a la oveja: La piel que llevas no te la ha dado la naturaleza para ti, sino para mí, se la quitó y se la puso encima (3: 21), se dio cuenta de un privilegio que tenía, en virtud de su naturaleza, sobre todos los animales, a los que ya no consideraba como compañeros en la creación, sino como medios y útiles dejados a su voluntad para alcanzar cualquiera de sus propósitos. Esta representación involucraba por contraste (si bien oscuramente) el pensamiento de que no era lícito decir algo semejante de ningún hombre, sino que habría de considerar a éste como copartícipe mismo en los dones de la naturaleza: una preparación de las lejanas limitaciones que la razón debía imponer

en el futuro a la voluntad respecto a sus congéneres y que, más aún que la simpatía y el amor, es necesaria para alcanzar la sociedad.

Y de este modo el hombre entra en una igualdad con todos los seres racionales, cualquiera que sea su rango (3: 22); a saber: respecto a la pretensión a ser fin en sí mismo, considerado como tal por todos los demás, y a no ser usado sólo como medio para fines ajenos. En esto, y no en la razón considerada sólo como un instrumento para el contentamiento de diversas propensiones, consiste el fundamento de la ilimitada igualdad del hombre, incluso con seres superiores que podrían superarlo en dotes naturales por encima de toda comparación, pero que no tendrían, por ello, ningún derecho a mandar sobre él o gobernarlo a su sola discreción. Este paso está vinculado, a su vez, con la separación misma del seno maternal de la naturaleza: una modificación que es, por cierto, honrosa, aunque llena de peligro, pues lo arranca del cándido y seguro estado del cultivo de la infancia, como de un jardín, que lo cuidaba sin su esfuerzo (3: 23), y le empuja al ancho mundo, donde tantos cuidados, esfuerzos y males desconocidos le aguardan. En el futuro, la penalidad de la vida le producirá con frecuencia el deseo de un paraíso, criatura de su imaginación, donde pueda soñar o retozar con su existencia en una tranquila inactividad y una paz permanente. Pero, entre él y aquel figurado asiento de delicias, acampa la incansable razón y le impulsa al desarrollo de las capacidades depositadas en él, y no permite retroceder al estado de rudeza e ingenuidad del que ha sido sacado (3: 24). La razón le impulsa a tomar con paciencia el esfuerzo que odia, a proseguir el trabajo que desprecia y a olvidar la propia muerte que le espanta, por todas aquellas nimiedades, cuya pérdida teme aún más.

Nota

De esta presentación de la primera historia del hombre se sigue que la salida del hombre del paraíso, que la razón lo representa como primera residencia de su especie, no fue otra cosa que la transición de la rudeza de una mera criatura animal a la humanidad, de la

caravana del instinto a la guía de la razón; en una palabra: de la tutela de la naturaleza al estado de libertad. Si se considera la determinación de su especie, que no consiste sino en el progreso hacia la perfección, por deficientes que pueden resultar los primeros intentos que se abren paso hacia esta meta, incluso en una larga serie de sus miembros que se suceden unos a otros, ya no será cuestión de si el hombre ha ganado o perdido con esta modificación. Sin embargo, esta marcha, que para la especie es un progreso de peor a mejor, no es lo mismo para el individuo. Antes que la razón despertase, no había mandamiento ni prohibición, ni tampoco infracción; pero, cuando comenzó su tarea y, débil como es, llegó a inmiscuirse con la animalidad y todo su vigor, hubieron de surgir males y, lo que más irrita, con la razón más cultivada, vicios que eran por completo extraños al estado de ignorancia, o sea de inocencia. El primer paso fuera de este estado fue, por el lado moral, una caída; por el físico, el resultado de esta caída fue una multitud de males no conocidos por la vida, en consecuencia, un castigo. La historia de la naturaleza comienza, por tanto, con el bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad con el mal, pues es la obra del hombre. Para el individuo, que en el uso de su libertad sólo se considera a sí mismo, una modificación semejante fue una pérdida; para la naturaleza, que dirige su fin respecto al hombre en relación con la especie, fue un logro. El individuo, por ello, tiene motivos para imputar todos los males que sufre, y todas las maldades que perpetra, a su propia culpa, pero, a la vez, como un miembro del conjunto (una especie), los tiene para admirar y alabar la sabiduría y finalidad de la ordenación. De este modo puedan conciliarse entre sí y con la razón las afirmaciones del célebre J. J. Rousseau, tan a menudo mal interpretadas y, en apariencia, diversas unas con otras. En su escrito sobre la influencia de las ciencias y en aquel sobre la desigualdad de los hombres, muestra con toda exactitud el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano, considerado como una especie física, en que cada individuo debe lograr por completo su determinación; pero en su Emilio, en su Contrato social y en otros escritos trata de nuevo de resolver el problema más difícil: cómo debe progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad, considerada como una especie moral, de acuerdo con su determinación, de modo que no sea diversa con la especie natural. Conflicto (puesto que la cultura, según principios

verdaderos de educación del hombre y del ciudadano a la vez, acaso no haya comenzado en realidad, ni mucho menos culminado) del que brotan todos los males reales que agobian la vida humana y todos los vicios que la deshonran;[57] pues las incitaciones al vicio a las que se echa la culpa son, en sí mismas, buenas, y adecuadas como disposiciones de la naturaleza, aunque, como estas disposiciones estaban situadas en el mero estado de naturaleza, padecen perjuicio con la progresiva cultura, que, por el contrario, comete el perjuicio, hasta que el arte perfecto vuelva a ser naturaleza: en lo que consiste la última meta de la determinación moral de la especie humana.

Término de la historia

El período siguiente comenzó cuando el hombre pasó de la época de tranquilidad y paz a la de trabajo y discordia, como preludio de la reunión en sociedad. Debemos dar de nuevo un salto y situar al hombre, de repente, en la posesión de animales domesticados y de plantas, que él mismo puede reproducir para su alimento mediante la siembra o el cultivo (4: 2); aunque puede haber sido bastante lenta la transición de la salvaje vida de cazador al primer estado y del errante desenterrar raíces y recolectar frutos al segundo. Hubo de comenzar entonces la desavenencia entre los hombres, que, hasta ese momento, convivían pacíficamente, cuya consecuencia fue su separación según los diferentes modos de vida y su dispersión sobre la tierra. La vida de pastor no sólo es sosegada, sino que también ofrece el sustento más seguro, porque no puede faltar pasto en un suelo despoblado a lo ancho y largo. Por el contrario, la agricultura, o plantación, es muy laboriosa, dependiente de la inestabilidad del clima y, en consecuencia, insegura, y requiere, además, morada permanente, propiedad del suelo y poder suficiente para defenderlo; pero el pastor odia esta propiedad, que limita su libertad de pastorear. En lo que al primero concernía, podía parecer que el agricultor envidiaba al pastor, como si fuera más favorecido por el cielo (4: 4); de hecho, el pastor llegaría a resultarle muy molesto mientras permaneciera en su vecindad, puesto que el animal que

pasta no se cuida de sus plantaciones. Luego del daño que ha ocasionado, le resulta sencillo al pastor alejarse con su rebaño, sustrayéndose a toda reparación, porque nada deja tras de sí que no encuentre, aun tan bueno, en otra parte: así fue como el agricultor, contra tales mermas, que el otro no tenía por ilícitas, debió usar la violencia y (como el motivo para ello nunca desaparecería), puesto que no quería perder el fruto de su larga aplicación, alejarse, por fin, tanto como le fue posible, de las mermas que la vida de pastor le producía (4: 16). Esta decisión marca la tercera época.

Un suelo, de cuya labranza y plantación (especialmente de árboles) depende el sustento, requiere moradas permanentes; y su defensa contra todas las infracciones necesita de un conjunto de hombres que se presten ayuda recíprocamente. Por tanto, los hombres que llevaban este género de vida ya no podían dispersarse por familias, sino que debían permanecer juntos y formar aldeas (impropiamente llamadas ciudades) para proteger su propiedad contra cazadores salvajes u hordas de pastores trashumantes. Las primeras necesidades de la vida, cuya adquisición requiere un modo de vida diferente (4: 20), podían ser intercambiadas. De aquí hubo de surgir la cultura y comenzar el arte, tanto el de pasatiempo como el de la diligencia (4: 21-22); pero también, y es lo mejor, una disposición para la constitución civil y la justicia pública, al principio, desde luego, sólo respecto a las mayores violencias, cuya venganza ya no se dejaba al individuo, como en el estado salvaje, sino a un poder adecuado a leyes que da consistencia al conjunto, es decir, una especie de gobierno, por encima del cual no se encuentra ejercicio alguno del poder (4: 23-24). De esta primera y ruda disposición podía desarrollarse paulatinamente todo el arte humano, bajo el cual lo más provechoso resulta la sociabilidad y la seguridad civil, podía multiplicarse el género humano y, desde un punto medio, como colmenas, extenderse por todas partes con el envío de colonias ya formadas. Con esta época comenzó la desigualdad entre los hombres, esta abundante fuente de tantos males, pero a la vez de todos los bienes, y creció en lo sucesivo.

Mientras los pueblos de pastores nómadas, que sólo reconocen a Dios como su señor, rodearon a los habitantes de las ciudades y a la gente del campo, que tenían a un hombre (soberano) por señor (6: 4),[58] y hostigaron, como enemigos declarados, todas sus

propiedades, llegando a ser odiados por éstos, hubo, ciertamente, guerra continua entre ambos, al menos peligro inacabable de guerra, y, por ello, ambos pueblos pudieron, en su interior al menos, alegrarse del inapreciable bien de la libertad (pues el peligro de guerra es, incluso en la actualidad, lo único que modera el despotismo; porque se requiere riqueza para que un Estado, en la actualidad, sea una potencia, pero sin libertad no se emprende aquello que podría proporcionar riqueza. En un pueblo pobre ha de encontrarse, en lugar de riqueza, gran participación en la conservación de la república; lo que, por otra parte, no es posible sino cuando se siente libre en ello). Pero, con el tiempo, el creciente lujo de los habitantes de la ciudad y, principalmente, el arte de agradar con el que las mujeres de la ciudad dejaron en la sombra a las sucias muchachas del desierto, debió ser un poderoso aliciente para aquellos pastores (6: 2), de modo que entraron en relación con aquéllas y se dejaron arrastrar a la resplandeciente miseria de la ciudad. De esta confusión de dos pueblos hostiles entre sí, del final de todo peligro de guerra, a la vez final de toda libertad, resultó, por un lado, también el despotismo de poderosos tiranos, que mezcló, en la incipiente cultura, la voluptuosidad desalmada de la esclavitud más abyecta con todos los vicios del estado de rudeza, y, por otro lado, que el género humano se apartara, sin ofrecer resistencia, del progreso que la naturaleza le había señalado para la formación de sus disposiciones hacia el bien; y, por esto mismo, se hace indigno de su existencia, como especie determinada a dominar sobre la tierra, no a gozar de manera animal ni a servir de esclava (6: 17).

Nota

El hombre que piensa siente una aflicción que puede llegar a ser una corrupción moral y que desconoce el hombre que no piensa; a saber: el descontento con la providencia que rige la marcha del mundo en su conjunto cuando enumera los males que tanto agobian al género humano, sin esperanza (al parecer) de una mejora. Pero es de la mayor importancia estar contento con la providencia

(aunque nos haya señalado un camino tan penoso en nuestro mundo terrenal): en parte, para recobrar el ánimo en las penalidades, en parte, para no perder de vista, por imputar la culpa de éstas al destino, la nuestra, que acaso sea la única causa de todos los males, y perder, por ello, la ayuda del propio mejoramiento.

Se ha de confesar que los mayores males que agobian a los pueblos civilizados son acarreados por la guerra, y ya no tanto por la efectiva o pasada, cuanto por el rearme incesante, y aun incrementado de manera inacabable, para la próxima. A esto se aplican todas las fuerzas del Estado, todos los frutos de su cultura, que podrían ser usados para una cultura mayor; a la libertad se inflige un grave perjuicio en muchos lugares, y la preocupación maternal del Estado por cada miembro se transforma en una inexorable dureza de exigencias, que, sin embargo, se justifican por el temor a un peligro exterior. Pero ¿llegaría a encontrarse esta cultura, esta estrecha vinculación entre los estamentos de la república para el fomento recíproco de su bienestar, la población e incluso el grado de libertad que, si bien bajo leyes harto limitadoras, es, sin embargo, bastante, si aquella guerra tan temida no infundiera a los propios jefes de Estado este respeto por la humanidad? Considérese sólo a China, que, por su situación, aunque acaso algún ataque imprevisto, no ha de temer, sin embargo, a ningún enemigo poderoso y en la cual, por ello, toda huella de libertad ha sido borrada.

Para el grado de cultura, por tanto, en que se encuentra aún el género humano, la guerra es un medio inevitable para que aquélla avance; y sólo después (Dios sabe cuándo) de una cultura acabada, sería saludable para nosotros una paz perdurable, sólo posible por aquélla. Somos nosotros mismos, en lo que a este punto respecta, culpables de los males de los que tan amargos lamentos elevamos; y el documento sagrado tiene toda la razón al representar la confusión de los pueblos en una sociedad y su completa liberación del peligro exterior, apenas hubiera comenzado su cultura, como un obstáculo de toda cultura ulterior y un hundimiento en una corrupción irremediable.

El segundo descontento de los hombres afecta al orden de la naturaleza respecto a la brevedad de la vida. Se ha de entender de mala manera la

apreciación de su valor si se desea que sea más larga de lo que dura en realidad; pues esto sería sólo la prolongación de un juego en denuedo permanente con puras penalidades. Pero acaso no pueda censurarse un criterio infantil, que teme a la muerte sin amar la vida y al que le resulta difícil malgastar su existencia cada día con tolerable contento, aunque no tiene días suficientes para repetir esta plaga. Pero si se piensa sólo en cuántos cuidados nos atormentan para la procuración de los medios de una vida tan corta, en cuántas injusticias se cometen con la esperanza de un goce futuro, aunque tan poco durable, se habrá de creer razonablemente que, si el hombre pudiera divisar una duración de la vida de ochocientos o más años, el padre no estaría más seguro de su vida ante su hijo, un hermano ante otro ni un amigo ante otro amigo, y que los vicios de un género humano tan longevo crecerían hasta una altura por la que no sería digno de un destino mejor que el de ser exterminado de la tierra en una inundación general (6: 12-13).

El tercer deseo, más bien la vana nostalgia (pues ya se sabe que lo deseado nunca podrá correspondernos), es la vislumbre de la edad de oro, tan ensalzada por los poetas, donde tendría lugar el desembarazarnos de todas las necesidades figuradas con que nos carga la voluptuosidad, el tener bastante con la mera necesidad de la naturaleza, una constante igualdad entre los hombres, una permanente paz entre ellos, en una palabra, el puro goce de una vida libre de cuidado, perezosamente soñadora o retozona en un juego infantil. Una nostalgia que vuelve tan atractivos los Robinsones y los viajes a las islas de los mares del sur, pero que demuestra, en general, el hastío que el hombre que piensa siente por la vida civilizada, cuando busca su valor sólo en el goce, y tiene en cuenta el contrapeso de la pereza, cuando la razón le recuerda que dé un valor a la vida mediante acciones. La vanidad de este deseo de retorno a aquella época de sencillez e inocencia es ostensible cuando se enseña mediante la representación anterior del estado original: el hombre no se puede mantener en él, porque no le basta; menos aún propenderá a volver alguna vez a él; de modo que siempre habrá de atribuirse a sí mismo y a su propia opción el estado presente de penalidades.

Resulta, por tanto, provechosa y útil para el hombre, en relación con su instrucción y mejoramiento, una presentación tal de su historia que le enseñe que no debe echar culpa alguna de los males

que le agobian a la providencia; que tampoco está justificado para imputar su propia falta a un pecado original de sus antecesores, por el cual hubiera llegado a ser hereditaria en la posteridad una inclinación a infracciones parecidas (pues las acciones arbitrarias no pueden comportar nada hereditario), sino reconocer, con todo derecho, lo que aquéllos hicieron como propio y atribuirse por entero la culpa de todos los males que surgen del abuso de la razón, pues puede llegar a ser perfectamente consciente de que él, en las mismas circunstancias, se hubiera comportado igual, y el primer uso de la razón habría consistido (aun en contra de la indicación de la naturaleza) en abusar de ella. Los verdaderos males físicos, si aquel punto está justificado moralmente, difícilmente pueden arrojar un saldo a nuestro favor en el balance de mérito y culpa.

Y éste es el resultado de una antiquísima historia humana, intentada mediante la filosofía: contento con la providencia y la marcha de las cosas humanas en conjunto, que no avanza elevándose de lo bueno a lo malo, sino que se desarrolla paulatinamente de lo malo a lo mejor; progreso al que cada uno está llamado, por la propia naturaleza, a contribuir en su parte y en la medida de sus fuerzas.

¿Qué significa orientarse en el pensamiento? [59]

Aunque podemos elevar a lo alto nuestros conceptos y, con ello, abstraer de la sensibilidad, siempre dependen de ellos representaciones figurativas, cuya determinación propia consiste en volver aptos para el uso de la experiencia a los conceptos, que, por lo demás, no derivan de la experiencia. Pues, ¿cómo procuraríamos sentido y significación a nuestros conceptos si no se les subsumiera alguna intuición (que siempre ha de ser, en última instancia, un ejemplo de alguna experiencia posible)? Si luego suprimimos, de esta acción concreta del entendimiento, el ingrediente de la figura, primero de la percepción accidental por los sentidos, e incluso la pura intuición sensible en general, quedaría aún aquel concepto puro del entendimiento, cuyo alcance sería más amplio y contendría una regla del pensamiento en general. De este modo se ha llegado a la situación de la propia lógica general; y acaso más de un método heurístico de pensamiento quede oculto en el uso empírico de nuestro entendimiento y de la razón, que, si comprendiéramos cómo extraerlo con cuidado de aquella experiencia, podría enriquecer la filosofía con algunas máximas útiles, incluso en el pensamiento abstracto.

De este tipo es el principio al que el difunto Mendelssohn, hasta donde conozco, se adhirió expresamente sólo en sus últimos escritos (en las Horas de la mañana, pp. 165-66, y en la carta A los amigos de Lessing, pp. 33 y 67); a saber: la máxima de la necesidad de orientarse en el uso especulativo de la razón (en la que, por lo demás, respecto al conocimiento de los objetos suprasensibles, confiaba demasiado, incluso hasta la evidencia de la demostración), por cierto medio de dirección, al que llamó ya sentido común (Horas de la mañana), ya sana razón, ya sencillo entendimiento humano (A los amigos de Lessing). ¿Quién hubiera pensado que esta confesión no sólo resultaría tan funesta a su ventajosa opinión

del poder del uso especulativo de la razón en cuestiones de teología (lo que, de hecho, era inevitable), sino que incluso la sana razón común, a causa de la ambigüedad en que Mendelssohn dejó el ejercicio de esta facultad en contraposición con la especulación, llegaría a estar en peligro de servir a los principios del entusiasmo y del completo destronamiento de la razón? Y, sin embargo, esto fue lo que ocurrió en la disputa entre Mendelssohn y Jacobi, principalmente por las conclusiones, en modo alguno insignificantes, del agudo autor de los Resultados;[60] no quisiera, sin embargo, atribuir a ninguno de los dos el propósito de poner en marcha un modo de pensar tan funesto, sino que prefiero considerar la empresa del último como un argumentum ad hominem, del que está justificado servirse, como mera defensa, para utilizar el punto flaco que ofrece el adversario en su perjuicio. Mostraré, por otra parte, que sólo mediante la razón, no por un pretendido y misterioso sentido de la verdad ni por una exaltada intuición con el nombre de fe, en que la tradición o la revelación se puedan injertar sin el consentimiento de la razón, sino, como Mendelssohn afirmó constantemente y con legítimo empeño, sólo mediante la propia y pura razón humana, halló necesario orientarse y lo recomendó; aunque, desde luego, para ello haya que suprimir aquella elevada pretensión de la facultad especulativa, principalmente su prestigio de ser la única que manda (mediante la demostración), y, en la medida en que sea especulativa, no dejarle otras tareas que las de purificar el concepto de razón común de contradicciones y defender las máximas de una razón sana de sus propios ataques sofísticos.

El concepto, ampliado y determinado con mayor precisión, de orientarse, puede sernos de ayuda para presentar con claridad las máximas de la sana razón, en sus elaboraciones del conocimiento de objetos suprasensibles.

Orientarse significa, en la propia acepción de la palabra, encontrar, en un lugar del mundo dado (de los cuatro en que dividimos el horizonte), los restantes, en particular el de la salida del sol. Veo el sol en el cielo y sé que ahora es mediodía, de modo que sé encontrar el sur, el oeste, el norte y el este. Pero, al efecto, necesito en absoluto el sentimiento de una diferencia en mi propio sujeto; a saber: la de la mano derecha e izquierda. Lo llamo un sentimiento porque estos dos lados no muestran exteriormente, en la intuición, ninguna diferencia apreciable. Sin esta

facultad, al trazar un círculo sin necesitar en él diversidad alguna de objetos ni distinguir el movimiento de izquierda a derecha del movimiento en dirección opuesta ni, por tanto, determinar a priori una diferencia en la situación de los objetos, no sabría si debo poner el oeste a la derecha o a la izquierda del punto del sur del horizonte, ni si debo acabar el círculo por el norte y el este de nuevo hasta el sur. En consecuencia, me oriento geográficamente, aun con todos los datos objetivos del cielo, sólo mediante un fundamento subjetivo de distinción; y si un día, por un milagro, todas las constelaciones conservaran la misma figura e incluso la misma situación, salvo que su dirección hubiera variado del este hacia el oeste, en la siguiente noche estrellada ningún ojo humano advertiría la menor modificación, e incluso el astrónomo, si atendiera sólo a lo que ve y no, al mismo tiempo, a lo que siente, se desorientaría inevitablemente. Pero entonces viene a ayudarle, de un modo completamente natural, la facultad de distinguir mediante el sentimiento de la mano derecha e izquierda, dispuesta, desde luego, por la naturaleza, aunque habitual mediante el ejercicio frecuente; y podrá, si mira la estrella polar, no sólo advertir la modificación que ha tenido lugar, sino también orientarse sin darse cuenta.

Puedo ahora ampliar este concepto geográfico del procedimiento para orientarse y entender con él orientarse en un espacio dado en general, de un modo meramente matemático. A oscuras en una habitación que conozco, me oriento si puedo asir un solo objeto cuya situación tengo en la memoria. Pero aquí es obvio que no me ayuda sino la facultad de determinar la situación según un fundamento subjetivo de distinción, pues no veo los objetos cuya situación debo encontrar; y si alguien, en broma, hubiera colocado todos los objetos, en el mismo orden uno detrás de otro, pero a la izquierda lo que antes estaba a la derecha, entonces no podría situarme en una habitación donde las paredes, por lo demás, fueran completamente iguales. Aun así, me oriento en seguida mediante el mero sentimiento de una diferencia de mis dos lados, el derecho y el izquierdo. Esto es lo que ocurre, precisamente, cuando debo caminar de noche y doblar debidamente por calles conocidas, en las que, en ese momento, no distingo casa alguna.

Por último, puedo ampliar aún más este concepto, que consistiría, entonces, en la facultad de orientarse no sólo en el espacio, es decir, matemáticamente, sino en el pensamiento en general, es decir,

lógicamente. Puede adivinarse fácilmente por analogía que ésta será una tarea de la razón pura, la de dirigir su uso cuando quiera extenderse, de los objetos conocidos (de la experiencia), más allá de todos los límites de la experiencia sin encontrar, en absoluto, objeto alguno de la intuición, sino sólo espacio para ella; pues, entonces, la razón ya no está en situación de emitir sus juicios, en la determinación de su propia facultad de juzgar, bajo una máxima determinada según fundamentos objetivos del conocimiento, sino sólo según un fundamento subjetivo de distinción.[61] Este medio subjetivo, que todavía permanece, no es otro que el sentimiento de la exigencia propia de la razón. Se puede permanecer seguro de todo error sin lanzarse a juzgar cuando no se sabe cuánto se requiere para un juicio determinante. La ignorancia, entonces, es de suyo la causa de los límites, pero no de los errores de nuestro conocimiento. Sin embargo, donde no es tan arbitrario que se quiera o no juzgar algo con determinación, donde una exigencia real, y tal que depende de la razón en sí, hace preciso juzgar y, sin embargo, nos limita la falta de saber respecto a los elementos requeridos para el juicio, es precisa una máxima según la cual emitir nuestro juicio; pues la razón quiere ser satisfecha alguna vez. Si con antelación se ha establecido que no puede darse aquí intuición alguna del objeto, ni siquiera algo análogo a ella, mediante la cual pudiéramos presentar a nuestros conceptos ampliados sus objetos correspondientes y asegurarles de este modo su posibilidad real, entonces no hay otra cosa que hacer sino, primero, probar si el concepto, con el que queremos ir más allá de toda experiencia posible, está libre de contradicciones; y luego someter, al menos, la relación del objeto con los objetos de la experiencia a conceptos puros del entendimiento, con lo que aún no lo volvemos sensible, pero pensamos, sin embargo, en algo suprasensible, útil, al menos, al uso empírico de nuestra razón; pues, sin esta precaución, no podríamos hacer uso alguno de un concepto semejante, sino que nos entusiasmaríamos en lugar de pensar.

Sin embargo, con ello, es decir, con el mero concepto, nada se ha logrado aún respecto a la existencia de este objeto y a su anudamiento real con el mundo (con la sustancia de todos los objetos de la experiencia posible). Y, entonces, comparece el derecho de exigencia de la razón, como un fundamento subjetivo,

para presuponer y aceptar algo que ésta no puede pretender saber mediante fundamentos objetivos; y, en consecuencia, para orientarse, solamente mediante su propia exigencia, en el pensamiento, en el inmenso, y para nosotros lleno de espesa noche, espacio de lo suprasensible.

Se puede pensar en algo suprasensible (pues los objetos de los sentidos no llenan en su conjunto el campo de la posibilidad), hacia lo cual la razón no sienta exigencia alguna de extenderse y cuya existencia, mucho menos, acepte. La razón encuentra, en las causas del mundo que se manifiestan a los sentidos (o que al menos son de la misma clase que aquellas que así se les manifiestan), tarea suficiente como para no tener necesidad, al respecto, de la influencia de seres naturales puramente espirituales, cuya aceptación resultaría perjudicial a su uso. Pues, dado que nada sabemos de las leyes según las cuales obrarían tales seres, mas mucho de aquéllas, es decir, las de los objetos de los sentidos, o, al menos, aún podemos esperar tener experiencia de ellos, una presuposición semejante redundaría en detrimento del uso de la razón. No es, por tanto, ninguna exigencia, sino una mera indiscreción que no lleva sino a ensoñaciones, investigar o jugar con quimeras de esa índole. Algo completamente distinto ocurre con el concepto de un primer ser originario, como inteligencia soberana y, a la vez, como el bien supremo. Pues no es sólo que nuestra razón sienta ya una exigencia de poner el concepto de lo ilimitado como fundamento del concepto de todo lo limitado y, con ello, de todas las otras cosas;[62] también esta exigencia vale en la presuposición de su existencia, sin la cual la razón no puede indicar ningún fundamento satisfactorio de la contingencia de la existencia de las cosas en el mundo, y menos de la finalidad y orden que se encuentran por todas partes en un grado tan admirable (en lo pequeño, porque nos resulta cercano, aún más que en lo grande). Sin admitir un autor inteligente, ni siquiera se puede indicar, sin caer en puros absurdos, un fundamento comprensible de esto; y, aunque no podemos demostrar la imposibilidad de una finalidad semejante sin una primera causa inteligente (pues entonces tendríamos bastantes fundamentos objetivos de esta afirmación, y no necesitaríamos apelar a los subjetivos), aún queda, en esta falta de evidencia, un fundamento subjetivo suficiente de su aceptación, en el hecho de que la razón exige presuponer algo que le resulte

comprensible con lo que explicar este fenómeno dado, puesto que todo aquello a lo que la razón, por el contrario, puede unir un concepto, no puede cumplir esta exigencia.

Pero la exigencia de la razón se puede considerar de dos modos: primero, en su uso teorético, segundo, en su uso práctico. Ya he aducido la primera exigencia; pero se ve bien que sólo es condicionada, es decir, debemos admitir la existencia de Dios si queremos juzgar las primeras causas de todo lo contingente, principalmente en el orden de los fines puestos con efecto en el mundo. Mucho más importante es la exigencia de la razón en su uso práctico, porque es incondicionada, y estamos obligados a presuponer la existencia de Dios no sólo cuando queremos juzgar, sino porque debemos juzgar. Pues el puro uso práctico de la razón consiste en la prescripción de las leyes morales. Todas ellas, sin embargo, llevan a la idea del bien supremo que sea posible en el mundo, en la medida en que sea posible sólo por la libertad: la moralidad; por otro lado, llevan además a aquello que no sólo depende de la libertad humana, sino también de la naturaleza; a saber: a la mayor felicidad, en la medida en que esté en proporción a la moralidad. La razón exige aceptar tal bien supremo dependiente y, con este mismo fin, una inteligencia soberana como bien supremo independiente: no, desde luego, para derivar de ello el aspecto vinculante de las leyes morales ni los móviles de su observación (pues carecerían de todo valor moral si su motivo fundamental derivara de algo distinto a la sola ley, que para sí es apodícticamente cierta), sino sólo para dar realidad objetiva al concepto del bien supremo, es decir, para evitar que, en conjunto con toda la moralidad, sea tenido por un mero ideal, en el caso de que no exista en parte alguna aquello, cuya idea acompaña inseparablemente a la moralidad.

No es, pues, por medio del conocimiento, sino de una exigencia sentida[63] por la razón, como Mendelssohn (sin saberlo) se orientaba en el pensamiento especulativo. Y, puesto que este medio de dirección no es un principio objetivo de la razón ni una proposición fundamental de las evidencias, sino un mero principio subjetivo (es decir, una máxima) del único uso que sus límites le permiten, una proposición derivada de la exigencia, y constituye por sí solo todo el fundamento de determinación de nuestro juicio

sobre la existencia del ser supremo, del que sólo se hace un uso contingente al orientarse en los ensayos especulativos sobre el mismo objeto, Mendelssohn se equivocó, en efecto, al creer tan capaz a esta facultad como para enderezarlo todo por sí sola por el camino de la demostración. La necesidad del primer medio sólo podía tener lugar si se admitía del todo la insuficiencia del último: una confesión, sin embargo, a la que, al fin, le habría llevado su agudeza, si, con una duración más larga de la vida, le hubiera sido concedida la agilidad del espíritu, más propia de los años de juventud, con la que transformar más fácilmente el antiguo modo habitual de pensar, según la modificación del estado de las ciencias. Sin embargo, aún le corresponde el mérito por insistir en que la última piedra de toque de la licitud de un juicio, en este como en cualquier caso, no ha de buscarse en parte alguna, sino en la sola razón, ya se conduzca por la evidencia, ya por la mera exigencia y las máximas de su propio provecho en la opción de sus proposiciones. Llamó a la razón en su uso último la razón común humana; pues éste le resulta a sus ojos, primero, de interés propio en todo momento, mientras que hay que apartarse de la vía natural para olvidarse de él y espiar curiosamente entre conceptos en consideración objetiva, y ampliar meramente su saber, sea o no sea necesario.

Pero, puesto que la expresión sentencia de la sana razón resulta todavía ambigua en la presente cuestión, y puede ser tomada, ya, como el propio Mendelssohn la malentendió, por un juicio según una evidencia racional, ya, como parece captarla el autor de los Resultados, por un juicio según una inspiración racional, será necesario dar a esta fuente del enjuiciamiento otra denominación, y ninguna es más adecuada que la de una creencia racional. Toda creencia, incluso la histórica, debe, desde luego, ser razonable (pues la razón siempre es la última piedra de toque de la verdad); sin embargo, una creencia racional es aquella que no se funda en otros datos que en los que se contienen en la razón pura. Toda creencia es un asentimiento subjetivo suficiente, pero con la conciencia de ser objetivamente insuficiente; en consecuencia, se contrapone al saber. Por otra parte, si se asiente a algo con fundamentos objetivos, aunque con la conciencia de que son insuficientes, por tanto, si meramente se opina, entonces este opinar puede convertirse al cabo en un saber, sin embargo, mediante un complemento paulatino en

la misma clase de fundamentos. Por el contrario, si los fundamentos del asentimiento ni siquiera son, por su clase, válidos objetivamente, entonces la creencia no podrá nunca convertirse en un saber mediante uso alguno de la razón. La creencia histórica, por ejemplo, en la muerte de un gran hombre que algunas cartas transmiten, puede convertirse en un saber si la autoridad del lugar da parte de ella, del sepelio, testamento, etc. Que, por ello, se asienta a algo histórico meramente por testimonios, es decir, que se crea, por ejemplo, que existe una ciudad de Roma en el mundo; y que alguien, sin embargo, que nunca ha estado allí, pueda decir: yo sé, y no sólo: yo creo, que existe una Roma, es algo que se lleva bien en conjunto. Por el contrario, la creencia racional pura nunca puede transformarse en un saber mediante todos los datos naturales de la razón y la experiencia porque, entonces, el fundamento del asentimiento es meramente subjetivo; a saber: es una exigencia necesaria de la razón (que, mientras seamos hombres, seguirá siéndolo siempre) presuponer sólo, sin demostrar, la existencia de un ser supremo. Esta exigencia de la razón respecto a su satisfactorio uso teorético no sería sino una hipótesis racional pura, es decir, una opinión, que resultaría suficiente para el asentimiento por fundamentos subjetivos; porque ya no se puede esperar otro fundamento que éste para explicar efectos dados y la razón, sin embargo, exige un fundamento de explicación. Por el contrario, la creencia racional, que reside en la exigencia de su uso con propósito práctico, podría llamarse un postulado de la razón: no como si fuera una evidencia que bastara a toda promoción lógica hacia la certeza, sino porque este asentimiento (sólo si en el hombre todo está dispuesto moralmente) no es inferior en grado a ningún saber,[64] aunque se distingue completamente de éste según la clase.

Una creencia racional pura es, por tanto, el mojón o brújula con los que se orienta el pensador especulativo en sus divagaciones racionales por el campo de los objetos suprasensibles, y con los cuales puede trazar su camino, tanto con propósito teorético como práctico, de un modo completamente adecuado al conjunto de los fines de su determinación, el hombre de razón común, aunque (moralmente) sana; y esta creencia racional es, también, la que debe ponerse como fundamento de cualquier otra creencia, incluso de toda revelación.

El concepto de Dios, e incluso el convencimiento de su existencia, sólo se puede hallar en la razón, sólo de ella puede provenir, y no puede llegarnos antes ni por inspiración ni por una noticia comunicada por autoridad alguna, así sea de grande. Si me sobreviene una intuición inmediata de una clase tal, que la naturaleza, hasta donde la conozco, no me puede proporcionar, entonces un concepto de Dios debe servir de pauta respecto a si este fenómeno está de acuerdo con todo aquello que se requiere para la caracterización de una divinidad. Aunque no veo cómo sea posible que un fenómeno cualquiera presente, ni siquiera según la cualidad, aquello en que siempre se puede pensar, pero nunca intuir, resulta, al menos, bastante claro que, sólo para juzgar si es Dios aquello que se me aparece y que obra sobre mi sentimiento interna o externamente, debo contenerlo en mi concepto racional de Dios y comprobar, en contraste con él, no si le es adecuado, sino meramente si no lo contradice. Incluso si en todo aquello que me descubriera no se encontrase nada que contradijera aquel concepto, tal fenómeno, intuición, revelación inmediata o como quiera llamarse a una presentación semejante, no probaría nunca la existencia de un ser, cuyo concepto (si no ha de ser determinado de manera insegura ni sometido, por ello, a la mezcla de toda posible ilusión) requiere la infinitud según lo grande para la diferencia con toda criatura, concepto al cual, sin embargo, ninguna experiencia ni intuición podría resultarle adecuada ni, por tanto, podría probarse nunca sin ambigüedad la existencia de un ser semejante. De la existencia del ser supremo nadie puede llegar a convencerse, en primer lugar, mediante ninguna intuición; la creencia racional debe preceder y, después, ciertos fenómenos o apariciones podrían, a lo sumo, dar ocasión a investigar si somos competentes para tomar por una divinidad aquello que nos habla o se nos presenta y, como lo encontramos, corroborar aquella creencia.

Si se impugna, entonces, el derecho que incumbe a la razón de hablar en primer lugar en cuestiones que conciernen a objetos suprasensibles, como la existencia de Dios y el mundo futuro, se abre una ancha puerta a todo entusiasmo, superstición e incluso al ateísmo. Y, sin embargo, en la disputa entre Jacobi y Mendelssohn, todo parece apuntar a esta subversión, no sé bien si sólo de la evidencia racional y del saber (por una pretendida intensidad en la especulación), o también de la creencia racional, para instaurar, por

el contrario, otra creencia, que cada uno pueda forjarse a su antojo. Casi habría de concluirse lo último, cuando se ve el concepto spinozista de Dios puesto como el único que concuerda con todos los principios de la razón,[65] y, sin embargo, como un concepto rechazable. Pues, aunque sea compatible, en conjunto, con la creencia racional, admitir que la propia razón especulativa no está ni siquiera en estado de intuir la posibilidad de un ser, según el que hemos de pensar en Dios, no puede, sin embargo, sostenerse a su vez, en modo alguno, por ninguna creencia ni por asentimiento alguno a una existencia, que la razón pueda intuir la imposibilidad de un objeto y, esto no obstante, conocer su realidad por otras fuentes.

¡Hombres de capacidades espirituales y de amplias convicciones! Admiro vuestros talentos y amo vuestro sentimiento humano. Pero ¿habéis reflexionado también en lo que hacéis y en lo que pretendéis con vuestros ataques a la razón? Sin duda queréis que la libertad de pensamiento se mantenga invulnerable; pues, sin ella, pronto tendrían un final incluso vuestros ímpetus de genio. Veamos lo que de modo natural resultaría de esta libertad de pensamiento, si un proceder semejante al que habéis iniciado llegara a ser excesivo.

A la libertad de pensamiento se contrapone en primer lugar la coacción civil. Se dice, desde luego, que un poder superior puede quitarnos la libertad de hablar o de escribir, pero no la libertad de pensamiento. Sin embargo, ¡cuánto y con qué licitud pensaríamos si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que comunicar nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos! Puede decirse, por tanto, que aquel poder exterior que arrebata a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos, les quita también la libertad de pensamiento: la única joya que aún nos queda junto a todas las demás cargas civiles y sólo mediante la cual puede procurarse aún remedio contra todos los males de este estado.

En segundo lugar, la libertad de pensamiento ha de tomarse también con la acepción de que se le contrapone la coacción de la conciencia, donde, sin ningún poder superior, unos ciudadanos se erigen en tutores de otros en asuntos de religión, y, en lugar de argumento, mediante artículos de

fe prescritos y acompañados del miedo angustioso ante el peligro de una investigación propia, saben desterrar todo examen de la razón mediante la temprana impresión en el ánimo.

En tercer lugar, libertad de pensamiento significa también el sometimiento de la razón sólo a las leyes que ella misma se da, y su opuesto es la máxima de un uso sin ley de la razón (por medio del cual, según finge el genio, ver más allá que bajo la limitación por leyes). La consecuencia de esto es, naturalmente, ésta: que, si la razón no quiere someterse a las leyes que ella misma se da, habrá de inclinarse bajo el yugo de leyes que otro le da; pues, sin ley alguna, nada, ni siquiera el mayor sinsentido, impulsa su juego mucho tiempo. Por tanto, la inevitable consecuencia de la declarada ausencia de ley en el pensamiento (de una liberación de las limitaciones racionales) es ésta: que, por último, la libertad de pensamiento se pierde de esta manera y, puesto que en modo alguno es culpable la desdicha, sino una verdadera petulancia, se echa a perder en el sentido propio de la palabra.

La marcha de las cosas es, más o menos, ésta. Primero, el genio se complace mucho en su atrevido ímpetu, dado que ha soltado el hilo con el que lo guiaba la razón. Pronto encanta a otros también mediante demostraciones de poder y grandes expectativas y, a partir de ese momento, parece haberse puesto a sí mismo en un trono, que tan mal realzaba la lenta y pesada razón; sin embargo, sigue para ello el mismo lenguaje que ésta. A la máxima, adoptada entonces, de la invalidez de una razón legisladora superior, nosotros, hombres comunes, la llamamos entusiasmo; pero aquellos favoritos de la bondadosa naturaleza, iluminación. Sin embargo, puesto que pronto ha de surgir entre ellos mismos una confusión de lenguaje, ya que sólo la razón puede regir con validez para todos, mientras que, por ahora, cada uno sigue su inspiración, han de surgir, de inspiraciones interiores, hechos verificados mediante testimonios exteriores; de tradiciones que, al comienzo, eran incluso elegidas, documentos impuestos con el tiempo, en una palabra, el completo sometimiento de la razón a los hechos, es decir, la superstición, porque ésta, sin embargo, puede traerse, al menos, a una forma legal y, por ello, a un estado de pasividad.

Sin embargo, puesto que la razón humana aspira siempre a la libertad, una vez que rompe las cadenas, su primer uso de una

libertad tanto tiempo insólita ha de degenerar en abuso y temeraria confianza en la independencia de su facultad de toda limitación, en una persuasión de la autocracia de la razón especulativa, que nada acepta sino aquello que puede justificarse mediante fundamentos objetivos y convencimientos dogmáticos, y que aparta audazmente todo lo demás. La máxima de la independencia de la razón de su propia exigencia (renuncia a la creencia racional) se llama descreimiento: no un descreimiento histórico, pues no se puede pensar que éste sea premeditado ni tampoco, por tanto, responsable (puesto que cualquiera debe creer, quiera o no, en un hecho que ha sido verificado suficientemente, tanto, incluso, como en una demostración racional); sino un descreimiento racional, un precario estado del ánimo del hombre, que retira a las leyes morales, primero, toda la fuerza de motivación en el corazón, con el tiempo, incluso, toda autoridad, e induce al modo de pensar que se llama librepensamiento, es decir, al principio de no reconocer ya ningún deber. Aquí se mezcla la autoridad en el juego, para que los propios asuntos civiles no vengan al mayor desorden; y como el medio más expeditivo y, sin embargo, más enérgico es precisamente el mejor para ella, suprime la libertad de pensamiento y la somete, como a otros oficios, a los ordenamientos del país. Y así la libertad de pensamiento acaba por destruirse a sí misma cuando quiere proceder con independencia, incluso, de las leyes de la razón.

¡Amigos del género humano y de aquello que le es más sagrado! Aceptad aquello que os parezca, tras cuidadoso y sincero examen, lo más digno de fe, ya sean hechos, ya fundamentos racionales; sólo que no disputéis a la razón lo que la convierte en el bien supremo sobre la tierra; a saber: el privilegio de ser la última piedra de toque de la verdad.[66] ¡De lo contrario, seréis indignos de esta libertad y seguramente la perderéis, arrastrando por el cuello a esta desdicha a la restante parte inocente, que se habría convencido, de otro modo, para servirse de su libertad legal y con ello, también a servir adecuadamente a lo mejor del mundo!

Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía [67]

Si por naturaleza se entiende el conjunto de todo lo que existe determinado según leyes, el mundo (como naturaleza propiamente dicha) con su causa superior, entonces la investigación de la naturaleza (que en el primer caso trata de la física y en el segundo de la metafísica) se puede ensayar de dos modos: o de modo meramente teorético o de modo teleológico; pero en el último, como física, sólo puede usar para su propósito fines tales que podamos llegar a conocer mediante la experiencia; como metafísica, por el contrario, conforme a su vocación, sólo puede usar un fin, fijado por la razón pura. En otra parte he señalado que la razón no puede alcanzar a voluntad en la metafísica, según el modo teorético de la naturaleza (respecto al conocimiento de Dios), todo su propósito, y, en consecuencia, sólo le queda el teleológico; de manera que tampoco los fines de la naturaleza, los cuales se apoyan sólo en argumentos de la experiencia, deben completar la falta de la deficiente teoría, sino que debe hacerlo un fin dado, determinado a priori mediante la razón práctica pura (en la idea del bien supremo). He tratado de demostrar una competencia parecida, o exigencia según un principio teleológico donde la teoría nos falla, en un breve ensayo sobre las razas del hombre. Pero ambos casos contienen una exigencia, a la que el entendimiento se somete a disgusto, dando motivo suficiente a que se malentienda.

La razón apela con derecho, en toda investigación natural, primero a la teoría, y sólo después a la determinación de fines. Ninguna teleología ni finalidad práctica pueden reemplazar la deficiencia de la teoría. Por convincente que podamos hacer la adecuación de nuestra suposición a la causa final, sea de la naturaleza o de nuestra voluntad, permanecemos en la incertidumbre respecto a las causas eficientes. En la mayoría de los casos, esta demanda parece estar fundada allí donde (como en aquel caso metafísico) han de

preceder, incluso, leyes prácticas que indiquen lo primero de todo el fin, respecto al cual pienso determinar el concepto de una causa, que por tal manera no se refiere en absoluto a la naturaleza del objeto, sino que parece ocuparse meramente con nuestros propios propósitos y exigencias.

Siempre ha sido difícil ponerse de acuerdo en los principios en casos tales, en los que la razón tiene un interés doble, que se limita recíprocamente. Pero aún es más difícil entenderse, además, en principios de esta índole, porque conciernen al método de pensamiento de la determinación del objeto, y las pretensiones mutuamente antagónicas de la razón vuelven ambiguo el punto de vista. En esta revista, dos ensayos míos, sobre dos objetos muy diferentes y de muy distinto planteamiento, han sido sometidos a un sagaz examen.[68] En uno no he sido entendido, aunque, desde luego, espero, más allá de toda esperanza, ser entendido perfectamente en el otro; en ambos por hombres de talento exquisito, fuerza juvenil y floreciente gloria. En uno quedé bajo sospecha, cuando quise responder a una pregunta de la investigación natural física mediante un documento de la religión; en el otro me libré de la sospecha, como deseaba, mediante la demostración de la insuficiencia de una investigación natural metafísica para causar perjuicio a la religión. La dificultad para que lleguen a ser entendidos se basa, en ambos, en la competencia, insuficientemente iluminada, para poder servirse, donde las fuentes del conocimiento teorético no basten, del principio teleológico, aunque con una limitación de su uso tal, que esté garantizado en la investigación teorético-especulativa el derecho de precedencia, para ensayar en ello, lo primero, toda su facultad (con lo cual, en la investigación metafísica de la razón pura se pedirá legítimamente que ésta justifique con antelación este principio y, en general, su pretensión de decidir sobre algo, aunque con ello quede por completo al descubierto el estado de su facultad para ser tenido en cuenta con confianza), permaneciendo, en lo sucesivo, dueño de esta libertad. Una buena parte de la desavenencia reside en este caso en la preocupación por el perjuicio con el que amenaza la libertad del uso de la razón; creo que, si esta preocupación desaparece, los obstáculos para la unanimidad podrán retirarse fácilmente.

Contra un comentario incluido en la Revista mensual de Berlín de noviembre de 1785, de mi opinión, manifestada con anterioridad, sobre el concepto y el origen de las razas humanas, el señor consejero secreto Georg Forster expone, en el Mercurio alemán de octubre y noviembre de 1786, una serie de objeciones, las cuales, me parece, provienen meramente de malentender el principio del que yo parto. Desde luego, el célebre varón encuentra desagradable, al comienzo, establecer con antelación un principio, según el cual se pueda dejar guiar un investigador de la naturaleza incluso al buscar y observar, y sobre todo un principio tal, que ajustara la observación inadmisible a una, de este modo, historia natural progresiva, a diferencia de la mera descripción de la naturaleza, así como esta misma diferencia. Sin embargo, esta desavenencia se puede resolver fácilmente.

Por lo que concierne a la primera conjetura, está fuera de toda duda que mediante un mero andar a tientas empírico, sin un principio rector según el cual se ha de buscar, no llegará a encontrarse nunca finalidad alguna; pues emplear metódicamente la experiencia significa sólo observar. Me congratulo del viajero meramente empírico y de su narración, principalmente cuando ha de elaborarse un conocimiento en su contexto, del cual pueda la razón aprovechar algo con el fin de una teoría. Por lo común, el viajero contesta, cuando se le pregunta, que se habría dado buena cuenta de esto, si hubiese sabido por lo que se le iba a preguntar. Sin embargo, el propio señor Forster sigue la guía del principio de Linneo de la persistencia del carácter en la fructificación de los vegetales, sin el cual la descripción sistemática de la naturaleza del reino vegetal no habría llegado a ser tan gloriosamente ordenada ni extensa. Es cierto, por desgracia, que algunos son imprevistos, involucrándose sus ideas en la observación misma (teniéndose, como ocurre incluso con el gran conocedor de la naturaleza, la semejanza de aquellos caracteres, conforme a ciertos ejemplos, por una señal de la semejanza de las fuerzas de las plantas), como lo es que la lección para el razonador apremiado (que entre nosotros, presumiblemente, no importa) está bien fundada; sin embargo, este abuso no puede tampoco suprimir la validez de la regla.

Pero por lo que concierne a la diferencia, puesta en duda e incluso rechazada en absoluto, entre la descripción de la naturaleza y la

historia natural, si por la última quiere entenderse una narración de los sucesos naturales, a la que no basta la razón humana, por ejemplo, el primer nacimiento de las plantas y animales, una historia natural semejante sería, sin duda, como dice el señor Forster, una ciencia de dioses, fueran los presentes o el propio creador, y no de hombres. Sin embargo, sólo la vinculación de ciertas condiciones actuales de las cosas de la naturaleza con sus causas en tiempos remotos mediante leyes efectivas, que no imaginamos, sino que deducimos a partir de las fuerzas de la naturaleza, tal y como éstas se nos presentan, sólo el mero remontarse hasta donde permita la analogía, sería la historia natural, y desde luego de manera que no sólo ha sido posible que la ensayaran con bastante frecuencia minuciosos investigadores de la naturaleza, sino que también lo es, por ejemplo, en la teoría de la tierra (bajo la cual el célebre Linneo encontró también sus plantas), habiendo conseguido con ello mucho o poco. Desde luego, la presunción misma del señor Forster acerca del primer origen del negro no pertenece a la descripción de la naturaleza, sino sólo a la historia natural. Esta diferencia es una condición conveniente al asunto, y con ella no pido nada nuevo, sino sólo la cuidadosa separación de ambas tareas, pues son en todo heterogéneas y, cuando una (la descripción de la naturaleza), como ciencia, presenta un gran sistema en todo su esplendor, la otra (la historia natural) sólo puede mostrar fragmentos o débiles hipótesis. Mediante esta separación y presentación de la segunda como una ciencia propia y factible, aunque por ahora (y acaso para siempre) más en esbozo que en obra (en la que puede encontrarse indicado, respecto a las preguntas mayores, una carencia), espero conseguir que no se haga con presunta evidencia en una lo que pertenece a la otra, y aprender a conocer con determinación el alcance de los conocimientos efectivos en la historia natural (pues alguno se tiene), a la vez que los límites mismos de la propia razón, con los principios, según los cuales se ampliaría de la mejor manera posible. Debe tenerse por buena esta penalidad en lo que me concierne, pues, en otros casos, he experimentado la desgracia por la despreocupación en confundir, unos con otros, los límites de las ciencias, y la he denunciado, desde luego que no con el agrado de todos; además, estoy completamente convencido de que mediante la mera separación de lo heterogéneo, que antes se había tomado en confusión, se enciende en las ciencias una luz del todo nueva, con la

que, por cierto, se descubre mucha miseria que antes podía ocultarse bajo conocimientos extraños, y también se abren muchas fuentes auténticas de conocimiento que ni siquiera se presumían. La mayor dificultad en estas supuestas innovaciones reside meramente en el nombre. La palabra historia, que expresa la misma significación que la griega historia (narración, descripción),[69] es de uso demasiado amplio y antiguo para que pueda soportar que le corresponda otra significación que pueda señalarle la investigación natural del origen; cuanto más que tampoco es una tarea sencilla encontrar en tal investigación otro término técnico que se ajuste.[70] Tampoco la dificultad de lenguaje respecto a la diferencia puede superar la diferencia del asunto. Probablemente, la misma desavenencia, debido a una divergencia inevitable de las expresiones clásicas, también respecto al concepto de una raza, ha sido la causa del desacuerdo sobre la cosa misma. Sucede, en este caso, entre nosotros, lo que a Sterne con ocasión de una disputa fisiognómica, el cual, según su más caprichosa ocurrencia, alarmadas todas las facultades de la Universidad de Estrasburgo, dijo: «Si los lógicos hubieran diferenciado la cuestión, no sólo habrían dado con una definición». ¿Qué es una raza? La palabra no se encuentra en absoluto en un sistema de la descripción de la naturaleza; en consecuencia, probablemente la cosa misma tampoco se encuentre en general en la naturaleza. Sólo el concepto que esta expresión denota está fundado perfectamente en la razón de cualquier observador de la naturaleza, el cual piensa, para una peculiaridad que se transmite mezclada de manera diferente en los animales que la engendran, la cual no reside en el concepto de su especie, una comunidad de causas y, desde luego, una causa originariamente dispuesta en el linaje de la especie misma. No puedo impedir que esta palabra no se encuentre en la descripción de la naturaleza (sino, en lugar de esto, la variedad), encontrándolo necesario con propósito en la historia natural. A este fin, el concepto debe ser determinado con claridad; y de esto queremos tratar aquí.

El nombre de una raza, como peculiaridad radical que da noticia de un origen común y, al mismo tiempo, de ciertos caracteres dominantes hereditarios, admitida no sólo la especie animal misma, sino también el linaje, no es figurado indebidamente. Yo lo traduciría por progenie (progenies clasifica), para diferenciar una

raza de la degeneración (degeneratio sive progenies specifica),[71] que no se puede admitir, porque es contraria a la ley de la naturaleza (de la conservación de su species en forma inalterable). La palabra progenies indica que no se divide en su origen, mediante tantos linajes, como species de la especie misma, sino que el primero de todos se divide en la sucesión de las generaciones en los caracteres que se descubren, por tanto, no son índoles diferentes, sino progenies, aunque tan determinadas y dominantes, que autorizan una diferencia de clase.

Según estas nociones preliminares, podría dividirse la especie humana (según las mismas características generales aceptadas en la descripción de la naturaleza) en un sistema de historia natural según el linaje (o linajes), razas o progenies (progenies classificae), y en diferentes troncos humanos (varietas nativae), los cuales no comprenderían características indefectibles que se heredaran según una ley dada ni, en consecuencia, que fueran suficientes para una división en clases. Pero todo esto no es sino la idea del modo como la mayor diversidad en la generación haya de reunirse con la mayor unidad de la descendencia de la razón. Si realmente existiera una afinidad semejante en la especie humana, las observaciones que señalan la unidad de la descendencia deberían diferenciarla. Y, en este caso, se ve con claridad que ha de guiarse uno por un principio determinado para observar meramente, es decir, prestar atención a lo que pueda dar señales de la descendencia, no sólo de la semejanza de caracteres, porque hemos de ocuparnos de una tarea de la historia natural, no de la descripción de la naturaleza ni de la mera denominación metódica. Quien no haya emprendido su investigación según aquel principio, debe buscarlo alguna vez; pues de suyo no se le ofrece lo que necesita para fijar si se da una afinidad real o meramente nominal en las criaturas.

No se da señal más segura de la diferencia del linaje original que la imposibilidad de alcanzar, mediante la mezcla de dos diferentes divisiones humanas hereditarias, una descendencia fructífera. Pero si ésta tiene éxito, entonces la diferencia de figura, todavía tan grande, no es obstáculo alguno para encontrar, al menos, un origen colectivo; pues tal como ésta puede reunirse, sin juzgar esta diferencia, mediante la generación en un producto que comprende ambos caracteres, del mismo modo se ha de poder dividir en un

linaje, que originariamente encubre en sí las disposiciones para el desarrollo de ambos caracteres; y la razón no partirá sin necesidad de dos principios, si puede bastarle con uno. Pero la señal más segura de las cualidades hereditarias, como distintivo, precisamente, de tantas razas, ya se ha mencionado. Aún ha de advertirse algo respecto a las variedades hereditarias, que prestan un motivo a la denominación de uno u otro tronco humano (tronco familiar y popular).

Una variedad es la peculiaridad hereditaria que no está clasificada porque no se reproduce indefectiblemente; pues se requiere una perseverancia tal del carácter hereditario, incluso para autorizar a la descripción de la naturaleza sólo para una clasificación. Una figura, que en la propagación reproduce sólo de vez en cuando el carácter de los parientes más cercanos y, desde luego, en la mayor parte de las ocasiones sólo de manera unilateral (saliendo al padre o a la madre), no es señal distintiva alguna, según la cual pueda conocerse la ascendencia de los padres, por ejemplo, por la diferencia de rubios y morenos. Precisamente por esto, la raza o progenie es una peculiaridad indefectiblemente hereditaria, que autoriza, desde luego, una clasificación; pero no es una peculiaridad específica, porque la transmisión cruzada indefectible (en consecuencia, el ir disminuyendo en los caracteres su diferencia) no se puede juzgar, al menos, de imposible, considerando su diferencia heredada también en su primer linaje, como reunida en meras disposiciones y sólo desarrollada paulatinamente y separada en la propagación. Pues no se puede poner un género animal en una especie particular, si pertenece, con otro, a uno y el mismo sistema de generación de la naturaleza. En consecuencia, en la historia natural, género y especie significan lo mismo; a saber: la peculiaridad hereditaria incompatible con un origen común. Pero aquella peculiaridad que puede coexistir es necesariamente hereditaria o no. En el primer caso, constituye el carácter de la raza, en el segundo, de la variedad.

De aquello que, en la especie humana, puede llamarse variedad, señalo en este caso que, respecto a ésta, ha de considerarse a la naturaleza determinada con antelación, no tanto como formativa con plena libertad, sino sólo como desarrollando en ella el carácter de raza a partir de disposiciones originales; pues también en ésta se

encuentran la finalidad y la misma adecuada conformidad, que no pueden ser obra del azar. Lo que ya lord Shaftesbury señaló; a saber: que en cada rostro humano se encuentra cierta originalidad (en cierto modo un designio real), que marca con determinación al individuo como fin particular, que no tiene en común con otros, aunque descifrar esta señal excede nuestra capacidad, lo cual puede confirmar cualquier retratista que medite sobre su arte. Júzguese la verdad de un cuadro pintado al natural y correctamente expresado, es decir, que no ha sido extraído de la imaginación. ¿En qué consiste, sin embargo, esta verdad? Sin duda, en una determinada proporción de cualquiera de las muchas partes del rostro con todas las otras, para expresar un carácter individual, el cual contiene un oscuro fin representado. Ninguna parte del rostro, si nos parece desproporcionada, puede ser modificada en el retrato, dejando invariables las demás, sin que la mirada del conocedor, aunque no haya visto el original, en comparación con el retrato copiado de la naturaleza, advierta cuál de los dos contiene la naturaleza pura y cuál la ficción. La variedad entre los hombres de la misma raza, con toda probabilidad, se ha probado tan apropiada en el linaje original para fundar y desarrollar en lo sucesivo la mayor diversidad respecto a fines infinitamente diferentes, como lo es la diferencia de raza para la idoneidad respecto a pocos, aunque esenciales fines; con lo cual la diferencia, sin embargo, niega que a las últimas disposiciones, luego de que éstas se han desarrollado (lo cual ya debe haber sucedido en épocas remotas), sigan nuevas formas de esta índole, dejando perder incluso las antiguas; por el contrario, las primeras, al menos según nuestro conocimiento, parecen indicar un nuevo carácter (tanto en lo exterior como en lo interior) de la naturaleza increada.

Respecto a las variedades, la naturaleza parece evitar la disminución porque se opone a su fin; a saber: la diversidad de caracteres. Por el contrario, en lo que concierne a la diferencia de razas, al menos la conserva (a saber: la disminución), si no la favorece, porque de esa manera la criatura se adapta a diversos climas, aunque ninguna lo haga en el grado adecuado que había fijado la primera transmisión. No puedo adherirme, tras una precisa atención al tronco familiar, a lo que concierne a la opinión común, según la cual los hijos (de nuestra clase de blancos) deben heredar de sus padres las señas que pertenecen a la variedad (como la

estatura, la formación del rostro, el color de la piel), incluso algunos defectos (tanto interiores como exteriores), por partes iguales (como se dice: esto lo tiene el niño del padre, esto de la madre). Tales señas se transmiten sin mezclarse, si no por el padre o la madre, en una u otra familia; y si, desde luego, la aversión contra las mezclas de parientes cercanos proviene en su mayor parte de causas morales, su infructuosidad no ha sido suficientemente demostrada: así su amplia difusión, incluso hasta los pueblos rudos, da motivos a la presunción de que el fundamento para esta índole aparte se halle en la naturaleza misma, que no quiere que se reproduzcan siempre las antiguas formas, sino que se extraiga toda la diversidad que había depositado en la semilla original del linaje humano. Cierto grado de uniformidad, que se encuentra en un tronco familiar, e incluso popular, no permite atribuir a la transmisión cruzada su carácter (que, en mi opinión, no se verifica respecto a las variedades). Pues la preponderancia de la fuerza generativa de una u otra parte en la persona concebida, por ejemplo, que casi todos los hijos correspondan al linaje paterno o al materno, puede acarrear, en la gran diferencia originaria de los caracteres, mediante el efecto y el contraefecto; a saber: debido a que las transmisiones sean siempre escasas, la disminución de la diversidad y cierta uniformidad (que sólo es visible a ojos ajenos). Sin embargo, ésta es sólo, al paso, mi opinión, cuyo valor dejo al discreto juicio del lector. Más importante es que, en otros animales, casi todo lo que puede llamarse en ellos variedad (como la talla, la condición de la piel, etc.) se transmite de manera cruzada, y esto, si se considera al hombre, justamente, en analogía con los animales (a propósito de la propagación), parece contener una objeción contra mi diferencia de razas y variedades. Para juzgar al respecto, ha de adoptarse un punto de vista más alto de explicación de esta organización natural, a saber, el de que los animales irracionales, cuya existencia puede albergar un valor meramente como medio, ya deben estar provistos, por ello, para su diferente empleo, de manera diferente en la disposición (como las diferentes razas de perros, que, según Buffon, provienen del linaje colectivo del perro pastor); por el contrario, la mayor unanimidad del fin en la especie humana no requiere una diferencia tan grande de las formas naturales que se transmiten; en consecuencia, las que necesariamente se transmiten debían apuntar a la conservación de la especie en un clima, sobre todo, diferente de otro. Sin embargo, puesto que yo sólo he querido defender el

concepto de las razas, no tengo necesidad de responder de los fundamentos de explicación de las variedades.

Para superar esta falta de acuerdo en el lenguaje, que con frecuencia es más culpable en una discordia que en los principios, espero encontrar ahora pocos obstáculos contra la afirmación de mi modo de explicación. El señor Forster es unánime conmigo en que, al menos, encuentra suficiente una cualidad hereditaria entre las diferentes figuras humanas; a saber: la de los negros y el resto de los hombres, para no tenerla por mero juego de la naturaleza ni por efecto de una impresión casual, sino por una disposición incorporada originariamente al linaje con este fin y por una específica organización natural. Esta unanimidad de nuestros conceptos es ya importante y propicia el acercamiento de los respectivos principios de explicación; en lugar del superficial modo común de representación, medir todas las diferencias de nuestra especie por el mismo rasero, a saber, el del azar, y dejarlas siempre nacer y pasar como si se juntaran circunstancias exteriores, declara superfluas todas las investigaciones de esta índole y, con ello, vana, incluso, la persistencia de la especie en su forma adecuada. Sólo quedan dos diferencias aún entre nuestros conceptos, las cuales, sin embargo, no son tan grandes como para que resulte necesaria una desavenencia nunca zanjada. La primera es que las peculiaridades hereditarias mencionadas; a saber: las de los negros, a diferencia de todos los demás hombres, sean las únicas que merezcan ser tenidas por originalmente implantadas; puesto que yo, en cambio, juzgo que algunas (las de los indios y americanos, añadidas a las de los blancos) también están perfectamente justificadas para una completa clasificación. La segunda discrepancia, que, sin embargo, no concierne tanto a la observación (descripción de la naturaleza) como a la teoría que se haya aceptado (historia natural), consiste en que el señor Forster, en la explicación de estos caracteres, encuentra necesarios dos linajes originales; puesto que, en mi opinión (igual que el señor Forster, tengo a tales caracteres por originales), considero posible, y por ello el modo filosófico de explicación es más adecuado, que tales caracteres sean el desarrollo de primeras disposiciones implantadas adecuadamente en un linaje; tal discrepancia no es, entonces, tan grande como para que la razón no tienda igualmente la mano, si se piensa que el primer origen físico de los seres orgánicos y, en general, de la razón humana, permanece

insondable para ambos, tanto como la transmisión cruzada en la misma propagación. Puesto que el sistema de las semillas que disminuyen, separadas desde un principio y aisladas en dos linajes, y sin embargo, luego, en la mezcla de los previamente separados, de nuevo en armonía, no proporciona la menor ayuda para la conceptualización racional, como el sistema de las semillas que se desarrollan de manera diferente, implantadas originalmente en uno y el mismo sistema, con adecuación para el primer poblamiento general, llevando, además, la última hipótesis consigo la ventaja del ahorro de las diferentes creaciones locales; puesto que, sin esto, no es pensable en absoluto un ahorro de principios teleológicos, para sustituirlos por físicos, en los seres organizados, en lo que se refiere a la conservación de su índole, sin que el último modo de explicación, en consecuencia, imponga una nueva carga a la investigación de la naturaleza, seguir exclusivamente en esto el principio de los fines, de la que nunca podría librarse sin aquella hipótesis. Puesto que también el señor Forster, a decir verdad, gracias solamente a los descubrimientos de su amigo el célebre y filosófico analista señor Sömmering, se ha determinado a encontrar la diferencia de los negros respecto a los demás hombres considerable, como lo quisiera de aquellos que borran con gusto todos los caracteres hereditarios y quisieran verlos como meros matices casuales, se declara este exquisito varón a favor de la perfecta finalidad de la figura de los negros respecto a su patria, [72] aunque tampoco se vea en la estructura ósea del cuerpo una adecuación más comprensible con su cuerpo que en la organización de la piel, este gran instrumento de secreción de todo aquello que ha de ser purgado de la sangre (pareciendo consentir, en consecuencia, ésta de todo el resto de la misma organización natural señalada, de la cual es un elemento importante la condición de la piel, y montar aquélla como símbolo mismo para el anatomista): puesto que todo esto es así, entonces espero que el señor Forster demuestre que hay todavía, en escaso número, otras pecualiaridades que se heredan incluso de una manera tan persistente que no van a dar en absoluto unas en otras por las gradaciones del clima, sino que están tajantemente cortadas, aunque no estén encasilladas por el arte del análisis (sin negarse a que se le conceda un mismo derecho a una semilla en particular originalmente implantada y adecuada al linaje). Pero si, por ello, fuera necesario admitir algunas semillas comunes de los linajes, o

una sólo, esperamos que podríamos llegar a estar de acuerdo.

En consecuencia, sólo serían superadas las dificultades que el señor Forster tiene para adherirse a mi opinión, no tanto respecto al principio cuanto a la dificultad de ajustarlo debidamente a la aplicación de cada caso. En el primer capítulo de su tratado de octubre de 1786, página 70, el señor Forster traza un color director de piel, desde los habitantes de Europa del norte, sobre los españoles, egipcios, árabes, abisinios, hasta el Ecuador, y desde allí, de nuevo, en una gradación inversa, moviéndose hacia la zona templada del sur, sobre las tierras de los cafres y hotentotes, con una (en su opinión) graduación debidamente apropiada del color moreno, hasta los negros, y de nuevo al revés (con lo que admite, sin probarlo, que los negros nacidos en las colonias que se extendieron hasta la punta de África se han transformado, paulatinamente, debido sólo al efecto del clima, en cafres y hotentotes), llenándole de asombro cómo se ha podido apartar la vista de esto. Pero no debe asombrarse demasiado de modo gratuito de cómo ha podido apartarse la vista sobre la seña, suficientemente determinada y con fundamento tenida sólo por decisiva, de la generación indefectiblemente cruzada, de la que todo proviene. Pues ni el europeo del norte en mezcla con el de sangre española ni el mauritano o árabe (presumiblemente tampoco su cercano pariente, el abisinio) en mezcla con la mujer circasiana, están sujetos en nada a estas leyes. Tampoco se ha de juzgar causa, su color, después de aquello que el sol de su tierra imprime en cada uno de los individuos, estando señalado en ambas partes, de algo distinto que los morenos en el tronco humano blanco. Pero por lo que concierne al semejante al negro, el cafre, y, en menor grado, el hotentote, en el mismo continente, los cuales presumiblemente sostendrían el ensayo de la generación cruzada, es, en un grado supremo, verosímil que éstos no sean sino generaciones bastardas de un pueblo negro con los árabes que, desde antiguo, visitaban estas costas. Pues, ¿no se encuentra tal supuesto color director también en la costa oeste de África, donde más bien la naturaleza ha dado un salto repentino de los árabes morenos o mauritanos a los negros más oscuros del Senegal, sin haber pasado por la vía intermedia de los cafres? Con ello se suprime también, en la página 74, el ensayo de prueba propuesto y decisivo en lo sucesivo, que debe demostrar la rechazo de mi principio; a saber: que el abisinio

negro-moreno, mezclado con una cafre, no daría en el color tipo alguno intermedio, porque ambos colores son de la misma clase; a saber: negro-moreno. Pues el señor Forster admite que el color moreno del abisinio, en el fondo, como lo tienen los cafres, es innato en él y, desde luego, de modo que, en la generación mezclada con un blanco, debe dar necesariamente un color intermedio: así sería rechazado el ensayo tan libremente como el señor Forster quiera; pero tampoco demostraría nada contra mí porque la diferencia de razas no ha de juzgarse según aquello que sea de la misma clase que ellas, sino según lo que sea diferente a ellas. Sólo podría saberse que existen también razas de un moreno oscuro, las cuales se diferencian del negro o de su descendencia en otras señales distintivas (por ejemplo, por la estructura ósea); pues respecto a aquéllas sólo se daría la generación de una mezcla, y mi lista de colores aumentaría sólo en uno. Pero es el color profundo aquel que ofrece en su tierra el abisinio adulto, no heredado, sino sólo como el de un español, que fuera criado en la misma tierra desde pequeño: así daría, sin duda, su color natural un tipo intermedio con el color del cafre en la generación, que, sin embargo, pues la tintura casual sobrevenida debido al sol quedaría oculta, aparentaría un tipo semejante (según el color). En consecuencia, este proyectado ensayo no demuestra nada contra la idoneidad del color de piel necesariamente hereditario respecto a una diferencia de razas, sino sólo la dificultad para poderla determinar correctamente, en la medida en que sea innata, en un lugar donde el sol recubre esta diferencia con un maquillaje casual, y confirma la legitimidad de mi petición, prefiriendo con este fin generaciones de los mismos padres en el extranjero.

De lo último tenemos en la actualidad un ejemplo decisivo en el color de piel propio del indio de un pueblo que se ha extendido desde hace siglos en nuestras tierras septentrionales; a saber: los gitanos. Que son un pueblo indio lo demuestra su lenguaje, con independencia de su color de piel. Sin embargo, para mantener esto ha insistido la naturaleza tan obstinadamente, que si pudiera rastrearse su presencia en Europa remontándonos doce generaciones, saldrían siempre a la luz tan plenamente, que si se criaran en la India, entre ellos y los nacidos en esa tierra, con toda probabilidad, no se encontraría en absoluto ninguna diferencia. Ha de decirse, en este caso, que se debe esperar aún doce veces doce

generaciones hasta que el aire del norte haya descolorado del todo su color heredado, es decir, haciendo esperar al investigador con contestaciones dilatorias y buscando pretextos. Pero hacer pasar su color por mera variedad, como, en cierto modo, la de los morenos españoles con los daneses, significa poner en duda el sello de la naturaleza. Pues ésta engendra, con nuestros viejos indígenas, hijos indefectiblemente cruzados, a cuya ley está sometida la raza de los blancos sin tener en cuenta ninguna de sus variedades características.

Pero en las páginas 155-156 se presenta el contraargumento, mediante el cual, en el caso de que estuviera fundado, se demostraría que, si se me concedieran mis disposiciones originarias, no podrían darse juntas la adecuación de los hombres a su tierra natal y su difusión sobre la superficie de la tierra. A lo sumo, dice el señor Forster, podría defenderse que nacieran, aquí o allá, gracias a una sabia medida de la providencia, apenas aquellos hombres, cuya disposición convenga a este o aquel clima; pero, prosigue el autor, como esta providencia ha llegado a ser tan miope, no ha pensado en una segunda transplantación, en la que aquella semilla, que sólo es apropiada para un clima, sería del todo inútil.

Por lo que concierne al primer punto, recuérdese que yo no he repartido aquellas disposiciones primeras entre hombres diferentes –pues, entonces, habrían resultado otros tantos linajes diferentes–, sino que las he supuesto reunidas en la primera pareja humana; y así convienen a su descendencia, en la que el conjunto de disposiciones originales para futuras progenies no se ha separado todavía, en todos los climas (in potentia); a saber: de modo que aquella semilla que se hubiera adaptado a la región a la que ella o sus antecesores hubieran ido a parar, pudiera desarrollarse también en tales climas. En consecuencia, no se requiere una sabia medida en particular para llevarla a los lugares convenientes a sus disposiciones, sino que, donde haya llegado de manera casual y donde haya continuado su generación, allí se desarrolla para esta región de la tierra en su organización existente, haciéndose una semilla adecuada a un clima semejante. El desarrollo de las disposiciones se logra según el lugar y no, como lo ha malentendido el señor Forster, debiendo escoger el lugar según las disposiciones ya desarrolladas. Pero todo esto se refiere a las épocas más remotas,

en las que (para un paulatino poblamiento de la tierra) puede haberse esperado durante bastante tiempo para procurar, por primera vez, en un pueblo que tiene una morada permanente, adecuada al desarrollo de sus mismas disposiciones, el influjo que se requiere del clima y el suelo. Pero ahora, prosigue, ¿cómo es que el mismo entendimiento, que tan correctamente calcula qué tierras y qué semillas deben coincidir (las cuales deben, según lo anterior, coincidir siempre, si se quiere que, no un entendimiento, sino sólo la misma naturaleza, que ha instituido internamente la organización de los animales con arreglo a fines sin excepción, haya también provisto de manera cuidadosa a su conservación), ha llegado a ser, por una vez, tan miope, que no ha previsto el caso de una segunda transplantación? De este modo, la cualidad innata, que sólo es apropiada para un clima, completamente inútil, etc.

Por lo que concierne al segundo punto de la objeción, concedo, pues, que aquel entendimiento, o, si se prefiere, aquella naturaleza que obra de suyo con arreglo a fines, según las semillas ya desarrolladas, no ha tenido en absoluto en consideración tal transplantación, sin que pueda inculparse por eso a la ignorancia y miopía. Tal naturaleza ha impedido más bien, mediante su adecuación organizada al clima, su confusión, sobre todo del cálido con el frío. Pues, precisamente, esta mala adaptación a la nueva región del cielo estorba de suyo la índole ya transmitida de los antiguos habitantes. ¿Y por dónde han tratado de extenderse los indios o negros en las regiones septentrionales? Los que por ellas se han repartido, sin embargo, nunca han querido legar a su descendencia (como los negros o indios criollos, con el nombre de gitanos) un tipo afín a los cultivadores de la tierra o a los artesanos. [73]

Precisamente lo que el señor Forster tiene por una dificultad insuperable para mi principio, arroja en cierta aplicación la luz más favorable al respecto y resuelve las dificultades, que ninguna otra teoría podía resolver. Admito que han sido necesarias muchas generaciones, desde el comienzo de la especie humana, respecto al desarrollo de las disposiciones depositadas en ella, hasta la plena transmisión en un clima; y que, por esto, su difusión por la parte más considerable de la tierra, en la mayoría de los casos forzada mediante violentas revoluciones de la naturaleza, sólo ha podido

ocurrir con un escaso incremento de la especie. Con todo, si debido a estas causas, un pueblo del mundo antiguo fuera empujado desde las regiones del sur a las septentrionales, entonces la transmisión –que, siendo adecuada a lo anterior, acaso no fuera perfecta– debe quedar paulatinamente en suspenso; de lo contrario, se habrá abierto paso un desarrollo opuesto de las disposiciones, sobre todo para el clima nórdico. En el supuesto de que este tronco humano hubiera seguido siempre hacia el nordeste hasta pasar a América –una opinión que confesamente tiene la mayor verosimilitud–, de manera que, antes de poder difundirse por otra parte considerable de este continente hacia el sur, hubiera desarrollado ya sus disposiciones naturales tanto como le fuera posible, este desarrollo, ahora completo, debiera haber hecho imposible toda transmisión posterior en un nuevo clima. En consecuencia, se habría fundado una nueva raza, que, en su desplazamiento hacia el sur, es adecuada siempre del mismo modo en todos los climas, pues, de hecho, no pertenece a ninguno, porque interrumpe la transmisión meridional de su desarrollo en la mitad de su marcha, debido a que ha variado en el clima nórdico, llegando así a fundarse el estado persistente de esta muchedumbre humana. De hecho, afirma don Ulloa (un testigo eminentemente importante, que conoció a los indígenas de América en ambos hemisferios), la figura característica de los habitantes de este continente ha resultado, sin excepción, muy semejante. Por lo que concierne al color, uno de los últimos viajeros por mar, cuyo nombre no puedo dar con certeza, lo describe como hierro oxidado mezclado con aceite. Sin embargo, se puede admitir que su naturaleza no ha logrado una adecuación plena a clima alguno, por el hecho de que difícilmente puede llegar a indicarse un motivo distinto por el que esta raza, por débil para el trabajo pesado, por indiferente para el trabajo asiduo e incapaz de toda cultura (en cuya cercanía encuentra, sin embargo, suficiente ejemplo y estímulo), figura todavía, profundamente, entre la raza misma del negro, que, sin embargo, ocupa el inferior de todo el resto de grados que hemos llamado diferencias de raza.

Repárese ahora en todas las otras hipótesis posibles de este fenómeno. Si no se quiere aumentar la creación particular del negro, propuesta por el señor Forster, con una segunda; a saber: la del americano, entonces no queda ninguna otra contestación, sino que América, sea por fría o por nueva, nunca producirá la progenie

de los negros o indios amarillos, o en tan breve tiempo, que ha sido poblada antes de haberla producido. La primera afirmación, que concierne al clima cálido de este continente, se refuta fácilmente, y, por lo que a la segunda concierne; a saber: que si se tiene paciencia para esperar aún mil años, se encontraría aquí un día a los negros (al menos, según el color de piel hereditario) gracias al paulatino influjo del sol, se debe ser consciente, en primer lugar, de que el sol y el aire pueden ejecutar tales injertos, para defenderse, mediante un resultado tan alejado y desplazado siempre a voluntad, meramente presumido, contra las objeciones. ¿Cuánto menos puede, puesto que incluso de aquel resultado puede dudarse, oponerse una mera presunción cualquiera del hecho?

Una confirmación importante de la derivación de las diferencias indefectiblemente hereditarias mediante el desarrollo de las disposiciones, existentes en conjunto originalmente y con arreglo a fines en un linaje humano, para la conservación de la especie, consiste en que las razas que se hayan desarrollado por ello no se encuentran difundidas esporádicamente (en todos los continentes, en un mismo clima, en la misma índole), sino en una muchedumbre reunida cicládicamente, que se reparte dentro de los límites de una tierra, en la que cada uno de ellos se ha podido formar. Así, la descendencia pura de los de color amarillo está comprendida dentro de los límites del Indostán, y éste no contiene por eso nada de la lejana Arabia, que ocupa gran parte de la misma región del cielo; pero ninguno de los dos contiene a los negros, que sólo han de encontrarse en África, entre el Senegal y Cabo Negro (y aún más en el interior de este continente); sin embargo, toda América escapa a uno y otro y no puede indicar ningún carácter de raza del viejo mundo (excluidos los esquimales, que, según sus caracteres admitidos por diferentes tanto por su figura como por su mismo talento, parecen haber llegado tardíamente de alguno de los viejos continentes). Cada una de estas razas está, en cierto modo, aislada y, sin embargo, en el mismo clima, diferenciándose, desde luego, mediante un carácter que depende inseparablemente de la facultad generativa de cada una de ellas. De este modo, tales razas hacen bastante inverosímil la opinión del origen del carácter como efecto del clima, confirmando, por el contrario, la presunción de una afinidad generativa, desde luego sin excepción, debida a la unidad de origen, así como la presunción de una causa, residente en ellas

mismas, no sólo en el clima, de su diferencia clasificada, que durante mucho tiempo ha requerido, para lograr su efecto, adecuarse al lugar de propagación, y una vez llegado al estado, ya no pueden ser posibles, por ninguna presuposición, nuevas progenies, las cuales, entonces, no serían tenidas sino por una disposición original que se ha desarrollado paulatinamente con arreglo a fines, depositada en el linaje en cierto número, según las diferencias de piel reducidas por el influjo del aire. A este argumento parece perjudicar la raza, dispersa por el sur de Asia y más hacia el este, hasta las islas pertenecientes al océano Pacífico, de los papúas, a los que, con el capitán Forrester, he llamado cafres (pues éste, en parte, presumiblemente, por el color de la piel, en parte por el pelo de la cabeza y barba, que los papúas, contrariamente a la cualidad de los negros, podían peinar con un vistoso volumen, no encuentra motivo para llamarlos negros). Pero la prodigiosa dispersión que se encuentra también en otras razas; a saber: la de los haraforas y ciertamente más en los linajes indios puros de hombres parecidos, lo favorecen de nuevo, pues a su vez debilita la demostración respecto al efecto del clima sobre su atributo heredado, mientras tenga lugar en una y la misma región del cielo. Por esto, encuéntrase verosímil, con un buen fundamento, no tenerlos por aborígenes, sino, quién sabe por qué motivo (acaso una poderosa revolución terrestre, que debe haber obrado de oeste a este), por extranjeros repartidos en su lugar de residencia (acaso aquellos papúas en Madagascar). Con los indígenas de la isla Frevill, a los que menciono de memoria (acaso incorrectamente) según el informe de Carteret, procúrese como se quiera, el fardo de la demostración del desarrollo de la diferencia de raza habrá de buscarse en el presunto lugar de residencia de su linaje en el continente, y no en las islas, que, en toda consideración, desde el principio y durante mucho tiempo, se poblaron por un efecto pleno de la naturaleza.

En todo caso, por la defensa de mi concepto de la derivación de la diversidad hereditaria de las criaturas orgánicas de una y la misma especie natural (species naturalis, en la medida en que pueden estar en contacto mediante su facultad generativa y pueden brotar de un linaje),[74] a diferencia de la especie escolar (species artificialis, en la medida en que figuren bajo un distintivo común en la mera comparación), la primera pertenece a la historia natural, la segunda

a la descripción de la naturaleza. Algo más sobre el propio sistema del señor Forster del origen mismo. Estamos ambos conforme en que, en una ciencia natural, todo debe ser explicado naturalmente, pues lo contrario no pertenecería a esta ciencia. He seguido este principio fundamental tan cuidadosamente, que incluso un sagacísimo varón (el señor O. C. R. Büsching, en la recensión de mi ya mencionado escrito), debido a los términos de propósito, sabiduría y previsión, etc., de la naturaleza, hace de mí un naturalista, aunque con la aposición de determinada índole, porque en las discusiones que se refieren a meros conocimientos naturales y cuanto éstos alcanzan (donde es del todo conveniente expresarse teleológicamente), no encuentro aconsejable seguir un lenguaje teológico. Han de señalarse con todo cuidado los límites de cada modo de conocimiento.

Sin embargo, precisamente el mismo principio fundamental, que en la ciencia natural todo debe ser explicado naturalmente, señala al mismo tiempo tales límites. Pues se ha llegado al límite exterior de la ciencia natural al usarlos en todo fundamento de explicación que todavía puede verificarse mediante la experiencia. Donde ésta debe acabar y debe comenzarse con las fuerzas imaginarias de la materia, según leyes inauditas e incapaces de justificación, allí se está ya más allá de la ciencia natural, aunque todavía se califique a las cosas de la naturaleza como causas, añadiéndoles al mismo tiempo fuerzas, por cuya existencia nada se demuestra, y cuya posibilidad, incluso, difícilmente puede llegar a conciliarse con la razón. Porque el concepto de un ser organizado ya lleva consigo que éste sea una materia, en la que todo se encuentra vinculado recíprocamente como fin y medio, lo que puede ser pensado sólo como sistema de causas finales, dejando con ello su posibilidad de un modo de explicación teleológico, en modo alguno físico-mecánico, al menos para la razón humana; así, no puede preguntarse en la física de dónde proviene originalmente, entonces, toda la organización misma. La respuesta a esta pregunta, si en general es accesible para nosotros, estaría ostensiblemente fuera de la ciencia natural, en la metafísica. Por mi parte deduzco toda la organización de los seres organizados (mediante la generación) y las formas tardías (cosas naturales de esta índole) según las leyes del desarrollo paulatino de disposiciones originales (pudiéndose encontrar con frecuencia lo mismo en la transplantación de los vegetales), que se encuentran en

la organización de su linaje. El problema de cómo hayan brotado de este linaje mismo está por completo más allá de los límites de toda la ciencia física que a los hombres les es posible, creyendo, por mi parte, que se debe permanecer en su interior.

Nada temo, por eso, de una inquisición respecto al sistema del señor Forster (pues esto sería arrogarse una jurisdicción fuera de su dominio), estimando pertinente el caso para un jurado filosófico (p. 166) de meros investigadores de la naturaleza, y descreo de que su veredicto pudiera resultarle favorable. «La tierra giratoria (p. 80), que deja que surjan animales y plantas sin generación de sus iguales de su dulce seno materno fecundado por el légamo marino, funda luego especies orgánicas engendradas localmente, pues África produce (p. 158) sus hombres (los negros), Asia los suyos (todos los demás), derivándose de esto una afinidad de todos en una imperceptible gradación del hombre a la ballena (p. 77), hasta una descendiente cadena natural[75] (presumiblemente hasta el musgo y el liquen, no sólo en el sistema de comparación, sino en el sistema de producción a partir del linaje común) de seres organizados.» Esto no haría, desde luego, que el investigador de la naturaleza, como delante de un monstruo (p. 75), retrocediera temblando (pues es un juego, con el que alguno se ha entretenido en ocasiones, pero que el investigador abandona en seguida), pero retrocedería asustado, delante de esto, por la consideración de que se extraviaría, sin darse cuenta, del fructífero suelo de la investigación natural, en el desierto de la metafísica. Albergo, además, un temor, no poco varonil, precisamente; a saber: el de retroceder temblando ante todo aquello que la razón separa de su primer principio fundamental y consiente que vague sin rumbo en imaginaciones sin límite. Acaso el señor Forster haya favorecido a un hipermetafísico (pues existen tipos semejantes, los cuales desconocen los conceptos elementales, a los que aparentan despreciar, acabando, sin embargo, heroicamente, como conquistadores) y le haya querido proporcionar materia a su fantasía, para regocijarse después con ello.

La verdadera metafísica conoce los límites de la razón humana y, entre otros, su defecto hereditario, que no puede desmentir: que no puede ni permite imaginar en absoluto fuerzas fundamentales a priori (pues entonces tramaría puros conceptos vacíos), sino que no

puede hacer más que, en tanto la experiencia la adoctrina (en la medida en que aquellas fuerzas se diferencien por la apariencia, aunque en el fondo sean idénticas), atribuirlas al menor número posible y, con este fin, buscar lo perteneciente a la fuerza fundamental, cuando la física está conforme, en el mundo, pero en lo que se refiere a la metafísica (a saber: que ya no se declara dependiente), si es preciso, fuera del mundo. Pero de una fuerza fundamental (pues nosotros no la conocemos de otra manera que mediante la vinculación de una causa con un efecto) no podemos dar otro concepto ni encontrar otra denominación para ella, sino el que ha sido tomado del efecto y expresado, precisamente, sólo esta vinculación.[76] Con todo, el concepto de un ser organizado es éste: un ser material, que es posible sólo mediante la vinculación de todo aquello que está contenido en él, recíprocamente como fin y como medio (en realidad, cualquier anatomista, como fisiólogo, parte de este concepto). Una fuerza fundamental, mediante la que se obraría una organización, debe, en consecuencia, ser pensada como una causa que obra según fines y, desde luego, de manera que estos fines deben ponerse con fundamento por la posibilidad del efecto. Pero sólo conocemos fuerzas semejantes, según su fundamento de determinación, mediante la experiencia, en nosotros mismos; a saber: en nuestro entendimiento y voluntad, como una causa de la posibilidad de cierto producto dispuesto por completo según fines; a saber: la obra de arte. Entendimiento y voluntad son en nosotros fuerzas fundamentales, de las cuales la última, en la medida en que sea determinada por la primera, es una facultad de producir algo adecuado a una idea, llamada fin. Pero no debemos reconocer, con independencia de toda experiencia, ninguna fuerza fundamental nueva, la cual sería aquella que obrase en un ser con arreglo a fines, sin tener en una idea el fundamento de determinación. En consecuencia, el concepto de la facultad de un ser para obrar por sí mismo con arreglo a fines, pero sin fin ni propósito que estuvieran en él o en su causa –como una fuerza fundamental en particular de la que la experiencia no diera ejemplo alguno–, es completamente fingido y vacío, es decir, sin la menor garantía de que pueda corresponderle en general un objeto cualquiera. En consecuencia, encuéntrese la causa de un ser organizado en el mundo o fuera del mundo, debemos, por nuestra parte, o desistir de toda determinación de su causa, o pensar, al respecto, en un ser inteligente; no como si reconociéramos (como el difunto

Mendelssohn, con otros, creía) que una causa semejante es imposible por otra causa, sino porque, para poner con fundamento otra causa con exclusión de las causas finales, deberíamos fingir una fuerza fundamental, respecto a la cual la razón carece de competencia, pues no podría hacer esfuerzo alguno para esclarecer todo aquello que quiere y cómo lo quiere.

* * *

¡Y ahora la suma de todo lo que hemos sacado de esto! Los fines tienen una vinculación directa con la razón, sea ésta ajena o propia. Sin embargo, para ponerlos en razón ajena, debemos poner la nuestra misma con fundamento, al menos como un análogo suyo; pues sin ella, los fines no pueden ser representados en absoluto. Con todo, los fines son o fines de la naturaleza, o de la libertad. Ningún hombre puede reconocer a priori que deben existir fines en la naturaleza; por el contrario, puede reconocer perfectamente a priori que en la naturaleza debe existir un anudamiento de causas y efectos. En consecuencia, el uso del principio teleológico en lo que se refiere a la naturaleza está, en todo momento, empíricamente condicionado. Del mismo modo ocurriría con los fines de la libertad, si antes de ellos debieran existir, como fundamentos de determinación, los objetos del querer mediante la naturaleza (en las necesidades y propensiones), para determinar, meramente por medio de su comparación recíproca y conjunta, por la razón aquello que nos fijamos como fin. Sin embargo, la Crítica de la razón práctica enseña que existen principios prácticos puros, mediante los que la razón es determinada a priori y que, en consecuencia, indican a priori su fin. Si, en consecuencia, el uso del principio teleológico para la explicación de la naturaleza, por estar limitado por condiciones empíricas, nunca puede indicar suficientemente, por completo y determinado respecto a todo fin, el fundamento original de la unión con arreglo a fines, entonces debe esperarse esto, por el contrario, de una doctrina del fin puro (que no puede ser otra que la de la libertad), que sólo puede ser práctica, cuyo principio a priori contiene la vinculación de una razón en general con el conjunto de todos los fines. Pues, sin embargo, una teleología

práctica pura, es decir, una moral, está determinada a hacer efectivos sus fines en el mundo, de manera que ella, cuya posibilidad, tanto por lo que concierne a las causas finales dadas como a la adecuación de la causa superior del mundo con un conjunto de todos los fines como efecto, y, con ello, tanto a la teleología natural como a la posibilidad de una naturaleza en general, es decir, la filosofía trascendental, no podrá demorarse, para asegurar la realidad objetiva a la doctrina pura práctica de los fines, a propósito de la posibilidad del objeto en el ejercicio; a saber, aquel del fin, que ella prescribe al obrar en el mundo.

Con todo, el autor de 'Cartas sobre la filosofía kantiana' ha demostrado ejemplarmente en ambos aspectos su talento, intuición y modo de pensamiento digno de gloria, al emplear aquéllas con provecho para fines generales necesarios; y, si, desde luego, es una exigencia excesiva, que parece ofender la modestia, no he podido dejar de pedirle permiso al excelente editor de la presente revista para poder incluir en ella mi reconocimiento del mérito del anónimo, y por mí hasta hace poco desconocido autor de aquellas cartas, por el asunto común de una razón tanto especulativa como práctica, conducida con principios firmes, en la medida en que yo haya procurado una aportación a esto. El talento de una presentación luminosa, e incluso encantadora, de doctrinas tan áridas y remotas, sin menoscabo de su exactitud, es tan escaso (al menos se reduce a la antigüedad) y, a la vez, tan útil, no sólo, en mi opinión, para la presentación, sino incluso para la claridad de la evidencia, de la inteligibilidad y la convicción añadida, que le quedo muy reconocido a aquel hombre que, de tal modo, ha completado mis trabajos, a los que yo no puedo proporcionar este alivio, expresando públicamente mi agradecimiento.

Sólo quiero referirme en esta ocasión, brevemente, al reproche de las contradicciones aparentemente descubiertas en una obra de considerable alcance, antes de que se haya concebido del todo. Estas contradicciones desaparecen de suyo en conjunto si se las considera en relación con el resto. En el número 94 del Diario de los doctos de Leipzig (1787), fue señalado aquello que está en la Crítica de la razón pura, edición de 1787, en la introducción, página 3, línea 7, con aquello que a continuación, página 5, líneas 1 y 2, se encuentra como contradictorio; pues yo había dicho en el primer

pasaje: «De los conocimientos a priori se llaman puros aquellos a los que no se ha añadido nada empírico», y, como ejemplo de lo contrario, aducía la frase: «Todo lo que cambia tiene una causa». Por el contrario, aducía esta misma frase, en la página 5, como ejemplo de un conocimiento puro a priori, es decir, de un conocimiento tal, que no depende de nada empírico. Dos significaciones de la palabra puro, de las que, sin embargo, sólo me ocupo, en el conjunto de la obra, de la primera. Sin duda, hubiera podido evitar el malentendido mediante un ejemplo de la primera clase de frases: «Todo lo casual tiene una causa». Pues, en este caso, no se ha añadido nada empírico. Pero ¿quién se acuerda de todas las ocasiones de malentendido?

Esto mismo me ha ocurrido con una nota del prólogo de los Fundamentos metafísicos de la ciencia natural, de la página XVI a la XVII, pues indicaba como importante la deducción de las categorías, pero no como externamente necesaria; pero en la Crítica de la razón pura, sin embargo, afirmaba esto último adrede. Con todo, es fácil de ver que, en el primer caso, la deducción sólo se ha tenido en cuenta con un propósito negativo; a saber: para demostrar que, sólo por su medio (sin contemplación sensible), no puede alcanzarse conocimiento alguno de las cosas, lo que resulta claro si se presta atención a la exposición de las categorías (como meras funciones lógicas aplicadas a los objetos en general). Puesto que, sin embargo, hacemos uso de ellas, perteneciendo en este punto en realidad al conocimiento de objetos (de la experiencia), debe todavía demostrarse, sobre todo, la posibilidad de una validez objetiva de tales conceptos a priori en relación con lo empírico, para que no lleguen a ser considerados insignificantes o no provenientes de la experiencia; y tal era el propósito positivo, en consideración al cual la deducción, en efecto, era indispensablemente necesaria.

Acabo de enterarme de que el autor de las mencionadas cartas, el señor consejero Reinhold, es, desde hace poco, profesor de filosofía en Jena; una incorporación que, a esta célebre universidad, sólo puede resultarle provechosa.

Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea [77]

Por teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del autor del mundo, de la acusación que la razón eleva contra ella por lo que en el mundo es contraproducente. A esto se llama sostener la causa de Dios; aunque en el fondo no sea sino la causa de nuestra arrogante razón, desconocedora en esto de sus límites, causa que no es, desde luego, la mejor; ésta puede ser aprobada, sin embargo, en la medida en que (puesta a un lado aquella presunción) el hombre está justificado como ser racional para examinar toda afirmación, toda doctrina que le infunda respeto, antes de someterse a ella, a fin de que este respeto sea sincero y no fingido.

Para esta justificación se requiere que el presunto abogado defensor de Dios demuestre o que aquello que juzgamos como contraproducente en el mundo, no lo es; o que, de serlo, no debe ser juzgado como un hecho, sino como consecuencia inevitable de la naturaleza de las cosas; o, finalmente, que debe ser considerado, al menos, no como un hecho del supremo autor de todas las cosas, sino meramente de los seres del mundo a los que pueda imputárseles algo, es decir, de los hombres (si es preciso, también de los seres espirituales superiores, buenos o malos).

El autor de una teodicea consiente, por tanto, en que este litigio dependa del tribunal de la razón; y, como abogado defensor, se compromete a la defensa con la parte acusadora, mediante la refutación formal de todas las reclamaciones del adversario; por tanto, no puede rechazarlas durante el proceso mediante un veredicto de ilicitud del tribunal de la razón humana (exceptionem fori), es decir, no puede resolver las reclamaciones mediante una concesión, obtenida del adversario, de la sabiduría suprema del autor del mundo, que declarase en seguida sin fundamento cualquier duda que pudiera suscitarse al respecto, incluso sin

investigación, sino que debe admitir las objeciones e, igual que éstas no causan en modo alguno perjuicio al concepto de la sabiduría suprema,[78] hacerlas comprensibles mediante su iluminación y anulación.

No tiene necesidad, sin embargo, de admitir una objeción; a saber: que demuestre la sabiduría suprema de Dios a partir de aquello que la experiencia enseña en este mundo; pues no resultaría en absoluto, porque se requiere la omnisciencia para reconocer en un mundo dado (tal como éste se da a conocer en la experiencia) aquella perfección, de la que puede decirse con certeza que ninguna mayor hubiera sido posible en la creación y gobierno del aquel mismo mundo.

Pero lo que en el mundo es contraproducente y puede oponerse a la sabiduría de su autor es de triple índole:

I. Lo que por antonomasia es contraproducente, lo cual ni como fin ni como medio puede ser aprobado ni apetecido por una sabiduría.

II. Lo que es condicionalmente contraproducente, lo cual, desde luego, no como fin, pero sí como medio, puede coexistir con la sabiduría de una voluntad.

Lo primero es lo moralmente contraproducente, como lo propiamente malo (el pecado); lo segundo es lo físicamente contraproducente, el mal (el dolor). Sin embargo, se da cierta finalidad en la relación del mal con lo moralmente malo, cuando no se puede o no se quiere impedir que lo último exista; a saber: en la vinculación del mal y el dolor, como castigo, con lo malo, como crimen; y pregúntese si, de esta finalidad en el mundo, obtendrá cada uno su derecho. A continuación aún ha de poder pensarse una

III. índole de lo que en el mundo es contraproducente; a saber: la desproporción del crimen y el castigo en el mundo.

En consecuencia, los atributos de la sabiduría suprema del autor del mundo, contra los que se presenta lo que es contraproducente en forma de objeciones, también son tres:

En primer lugar, su santidad, como legislador (creador), en

contraposición con lo moralmente malo en el mundo.

En segundo lugar, su bondad, como gobernador (conservador), en contraste con los innumerables males y dolores de los seres racionales del mundo.

En tercer lugar, su justicia, como juez, en comparación con el inconveniente que la desproporción entre la impunidad de los depravados y sus crímenes parece señalar en el mundo.[79] En consecuencia, la responsabilidad contra aquellas tres quejas habrá de ser representada a partir de la ya mencionada triple índole y examinada por su validez.

I. Contra la reclamación contraria a la santidad de la voluntad divina, que se basa en lo moralmente malo con lo que el mundo afea su obra, la primera justificación consiste en:

a) que lo absolutamente contraproducente, como por tal tomamos la infracción de las leyes puras de nuestra razón, no existe, sino que sólo son infracciones de la sabiduría humana, que la sabiduría divina juzga según reglas del todo distintas e incomprensibles para nosotros: aquello que nosotros juzgamos reprobable con nuestra razón práctica y su determinación puede ser, sin embargo, en relación con los fines divinos y la sabiduría suprema, precisamente el medio más adecuado, tanto en lo que respecta a nuestro bienestar en particular como a lo mejor del mundo en general; que los caminos del Supremo no son nuestros caminos (sunt Superis sua jura), y erramos cuando, lo que sólo es una ley relativa a los hombres en esta vida, la juzgamos en absoluto, y así también al tomar aquello que parece contraproducente en nuestra contemplación de las cosas desde un punto de vista tan bajo como contemplado también desde el supremo punto de vista.

Esta apología, en la que la responsabilidad es peor que la reclamación, no requiere refutación; y puede con seguridad dejarse a la reprobación de cualquier hombre que tenga el menor sentimiento de moralidad.

b) La segunda justificación aparente sería conceder la realidad de lo moralmente malo en el mundo, pero para disculpar al autor del mundo, que no ha podido impedirlo; pues lo moralmente malo se funda en los límites de la naturaleza del hombre como ser finito. Pero con ello

llegaría a justificarse lo malo mismo; y habría que dejar de llamarlo moralmente malo, puesto que no se le puede imputar la culpa a los hombres.

c) La tercera respuesta: que, aun en el supuesto de que se encuentre efectivamente, en lo que llamamos moralmente malo, una culpa imputable al hombre, ninguna, sin embargo, debe imputarse a Dios, porque él se ha limitado a permitir, con sabios motivos, lo moralmente malo como acción de los hombres, pero en modo alguno lo ha aprobado de suyo ni querido u organizado; lo que depara (sin querer escandalizarse del concepto del mero permitir de un ser, que es el autor íntegro y universal del mundo) la misma consecuencia que la apología previa (b); a saber: que, dado que ni siquiera a Dios le es posible impedir lo malo sin causar perjuicio a otros fines superiores e incluso morales, el fundamento de este mal (pues así debería ser ahora propiamente llamado) habría de buscarse inevitablemente en la esencia de las cosas; a saber: en los necesarios límites de la humanidad como naturaleza finita, y, por tanto, tampoco podría serle imputado a ella.

II. Respecto a la reclamación que se levanta contra la bondad divina por los males, es decir, dolores, de este mundo, su justificación consiste igualmente

a) en esto: que falsamente se suponga, en los destinos de los hombres, una preponderancia del mal sobre el agradable gozo de la vida, pues, sin embargo, cualquiera, por mal que le vaya, preferirá estar vivo que muerto, y los menos que resuelvan esto último, se hacen responsables de aquella preponderancia tanto tiempo como lo aplacen, y si, al cabo, son tan insensatos, se limitarán a pasar al estado de insensibilidad, en el que, por tanto, no podrán sentir dolor alguno.

Sin embargo, se puede dejar la respuesta de este sofisma al veredicto de cualquier hombre de entendimiento sano, que haya vivido lo suficiente y reflexionado sobre el valor de la vida, para poder dictar un juicio al respecto, al preguntarle si él, por acaso, no quiero decir con aquellas condiciones, sino con cualesquiera otras que él quisiera (sólo con que no fueran de un mundo de hadas, sino de nuestro mundo), hubiera jugado otra vez con ganas al juego de la vida.

b) A la segunda justificación; a saber: que la preponderancia de los

sentimientos dolorosos sobre los agradables no puede darse aparte de la naturaleza de una criatura animal, como la del hombre (como afirma, por ejemplo, el conde Veri en el libro sobre la naturaleza del placer), se replicaría que, con ella, se formula una pregunta; a saber: por qué, en general, nos ha llamado el autor de nuestra existencia a la vida, si, según nuestra correcta estimación, no ha sido deseable para nosotros. El disgusto replicaría, en este caso, como aquella mujer india a Gengis Kan, quien no podía proporcionarle ninguna satisfacción ni seguridad futura a causa del despotismo que le infligía: «Si no quieres protegernos, entonces ¿por qué nos has conquistado?».

c) El tercer desenlace del nudo debe ser éste: que Dios nos ha puesto en el mundo en aras de una felicidad futura, en consecuencia, por bondad, pero que, a aquella exultante y gran bienaventuranza que esperamos, debe preceder necesariamente un estado de la vida presente lleno de pena y aflicción, en que debemos llegar a ser dignos de aquella gloria futura, precisamente, mediante la lucha contra las adversidades.

Sin embargo, puede, desde luego, pretenderse que esta época de prueba (en que la mayoría sucumbe, y en la cual la vida de los mejores tampoco será alegre) haya de ser, ante la sabiduría suprema, la condición indispensable para disfrutar un día la alegría, y que no haya sido posible dejar que la criatura halle contento en todas las épocas de su vida; pero en modo alguno comprenderse, y en consecuencia se puede libremente cortar este nudo, mediante una apelación a la sabiduría suprema, que así lo ha querido, pero no desatarlo: lo que la teodicea se compromete, sin embargo, a poder cumplir.

III. Respecto a la última acusación; a saber: contra la justicia del juez del mundo,[80] contestará:

a) que pretender la impunidad de los depravados en el mundo carece de fundamento; porque cada crimen, conforme a su naturaleza, ya lleva consigo aquí su conveniente castigo, pues las objeciones interiores de la conciencia atormentan a los depravados con más rigor que las Furias.

Sin embargo, en este juicio hay evidentemente un malentendido. Pues, con tal juicio, el hombre virtuoso confiere al depravado el carácter de su ánimo; a saber: la escrupulosidad en todo su rigor, que, cuanto más virtuoso es el hombre, tanto más duramente le

castiga por la menor precipitación que la ley moral desaprueba en él. Sin embargo, donde este modo de pensar, y con él la escrupulosidad, falta en absoluto, falta también el tormento por el crimen perpetrado; y el depravado, sólo con que pueda escabullirse a los castigos exteriores debidos a sus sacrilegios, se ríe de las angustias de los honrados al atormentarse con sus propias reprensiones interiores; pero las pequeñas objeciones que pueda plantearse de vez en cuando, o no se las plantea en absoluto a conciencia, o, aunque conserve algo de esto todavía, llegará, mediante una diversión de los sentidos en que sólo encuentra gusto, a contrapesarlo y sustituirlo copiosamente.

b) Si aquella acusación, además, debe ser refutada, debido a que, desde luego, es innegable que la relación entre la culpa y los castigos en el mundo no es, de ningún modo, adecuada a la justicia, y que frecuentemente ha de percibirse a desgana en el curso del mundo una vida que se conduce con una vociferante injusticia y, sin embargo, es feliz hasta el final, contestará que, sin embargo, ésta es una desavenencia que se encuentra en la naturaleza y no organizada de propósito y que no es, por tanto, una desavenencia moral, pues es un atributo de la virtud luchar contra la adversidad (a la que copertenece el dolor, que el virtuoso debe padecer por la comparación de su propia infelicidad con la felicidad del depravado), y ofrecer las penas al valor de la virtud para enaltecerlo; y con ello, ante la razón, esta disonancia del mal inmerecido de la vida se resuelve en la más gloriosa consonancia moral.

A esta resolución se opone, sin embargo, que estos males pueden, desde luego, representarse como estando en concordancia con la virtud, si la preceden como piedra de afilar o la acompañan, cuando, al menos, el fin de la vida corona todavía a la virtud y castiga el vicio; pero que, cuando incluso este fin resulta absurdo, de lo que la experiencia, sin embargo, ofrece muchos ejemplos, entonces parece que la pena le sobreviene al virtuoso, no para que su virtud sea pura, sino porque lo ha sido (contraviniendo, por el contrario, a las reglas del prudente amor propio): lo cual, precisamente, es lo contrario de la justicia, tal como puede el hombre formarse un concepto de ella. Pues lo que concierne a la posibilidad de que el fin de esta vida terrenal no sea acaso el fin de

toda vida, no puede validar esta posibilidad como justificación de la providencia, sino que es sólo un veredicto de la razón de creencia moral, mediante el cual se remite al incrédulo a la paciencia, pero no es satisfecho.

c) Si finalmente quiere ensayarse la tercera resolución de esta inarmónica relación entre el valor moral de los hombres y la suerte que les haya correspondido, dígase que, en este mundo, debe juzgarse todo bienestar y todo mal meramente como una consecuencia del uso de las facultades de los hombres según las leyes de la naturaleza, proporcionada a la aplicación de su destreza y prudencia, y al mismo tiempo de las circunstancias a que hayan llegado de manera casual, pero no debe juzgarse por su coincidencia con fines suprasensibles; en un mundo futuro, por el contrario, se distinguirá otro orden de cosas, y le corresponderá a aquel cuyas acciones aquí abajo hayan sido valiosas, según un juicio moral.

Este presupuesto también es arbitrario. La razón, si como facultad moralmente legisladora no ajusta sus intereses a un veredicto, debe encontrar mucho más verosímil, según meras reglas del conocimiento teórico, que el curso del mundo determine nuestro destino en el más allá como aquí según el orden de la naturaleza. Pues, ¿qué otra cosa tiene la razón como hilo conductor para su presunción teórica, sino la ley de la naturaleza? Y aunque, como le fuera exigido con antelación (letra b), pueda remitirse a la paciencia y esperanza de un futuro mejor: ¿cómo puede esperar que el curso de las cosas según el orden de la naturaleza, que en este mundo es sabio de suyo, sea incierto en un mundo futuro, precisamente según la misma ley? En consecuencia, según esto mismo, no existe en absoluto ninguna relación comprensible entre los motivos internos de determinación de la voluntad según leyes de la libertad (a saber: el modo de pensar moral) y las causas (en su mayor parte exteriores), independientes de nuestra voluntad, de nuestra prosperidad según leyes de la naturaleza: de este modo, la presunción de la concordancia del destino de los hombres con una justicia divina, según los conceptos que nos hacemos de ello, ha de esperarse allí tan poco como aquí.

* * *

El resultado de este litigio ante el tribunal de la filosofía es que toda la teodicea que ha habido hasta el momento no cumple lo que prometía; a saber: justificar la sabiduría moral en el gobierno del mundo contra las dudas que sobre ella da a conocer la experiencia en este mundo; aunque, ciertamente, estas dudas, hasta donde llega nuestra evidencia de la índole de nuestra razón respecto al mundo, tampoco pueden demostrar lo contrario. Pero si acaso con el tiempo pudieran llegar a encontrarse fundamentos más sólidos de la justificación de aquella sabiduría acusada, que no la absolvieran meramente (como hasta ahora) ab instantia, entonces este litigio quedaría para siempre indeciso, si no demostramos al respecto con certeza que nuestra razón es absolutamente incapaz de la evidencia de la relación que existe entre un mundo, tal como siempre lo podemos conocer mediante la experiencia, y la sabiduría suprema; pues entonces serían rechazados por completo todos los ensayos posteriores de la presunta sabiduría humana para examinar los caminos de lo divino. En consecuencia, para que este proceso acabe para siempre, debe probarse todavía que, al menos, es asequible para nosotros una sabiduría negativa; a saber: la evidencia de la necesaria limitación de nuestras pretensiones respecto a aquello que es demasiado elevado para nosotros; y esta prueba se puede hacer muy bien.

De una sabiduría artística en la institución de este mundo tenemos un concepto que, respecto a la facultad de nuestra razón especulativa, no carece de realidad objetiva para lograr una físico-teología. Del mismo modo tenemos, en la idea moral de nuestra propia razón práctica, un concepto de una sabiduría moral, que podría llegar a ser puesta en un mundo en general mediante un autor perfectísimo.

Pero de la unidad en la concordancia de aquella sabiduría artística con la sabiduría moral en un mundo sensible no tenemos concepto alguno; ni tampoco podemos esperar lograrlo. Pues ser una criatura y, como ser natural, seguir meramente la voluntad de su autor; y, sin embargo, como ser que procede con libertad (cuya voluntad es independiente de influencias exteriores y puede ser diversa con la primera), ser responsable; y contemplar su propia acción como el

efecto simultáneo de un ser supremo: es una compatibilidad de los conceptos que, desde luego, debemos pensar en conjunto en la idea de un mundo como bien supremo; pero que sólo puede contemplar quien penetre el conocimiento del mundo suprasensible (inteligible), y vea cuál es el fundamento del mundo físico: sólo en cuya evidencia puede fundarse al cabo la prueba de la sabiduría moral del autor del mundo, pues éste sólo ofrece la apariencia de aquel mundo primero. Una evidencia que no puede lograr ningún mortal.

* * *

Toda teodicea debe ser propiamente exposición de la naturaleza, en tanto que Dios, mediante la naturaleza, da noticia del propósito de su voluntad. Toda exposición de la voluntad declarada de un legislador es o doctrinal o auténtica. La primera es la que se extrae razonablemente de aquella voluntad por las expresiones de las que se ha servido, en unión con los propósitos ya conocidos del legislador; la segunda la hace el propio legislador.

El mundo, como una obra de Dios, puede ser considerado por nosotros también como una proclamación de los propósitos de su voluntad. Sin embargo, de esta manera, el mundo es para nosotros con frecuencia un libro cerrado; pero lo es siempre que se toma para ver el propósito final de Dios (que es siempre moral), aunque sea un objeto de la experiencia. Los ensayos filosóficos de esta índole de exposición son doctrinales y constituyen propiamente la teodicea que puede llamarse, por ello, doctrinal.

Tampoco se puede negar el nombre de teodicea a la mera expedición de todas las objeciones contra la sabiduría divina, cuando es un veredicto divino o (lo cual, en este caso, viene a ser lo mismo) cuando es una sentencia de la misma razón, mediante la cual nos forjamos necesariamente y antes de toda experiencia el concepto de Dios como un ser moral y sabio. Pues así Dios mismo será quien exponga, a través de nuestra razón, su voluntad proclamada por la creación; y a esta exposición la podemos llamar

una auténtica teodicea. Pero, entonces, ésta no es la exposición de una razón razonadora (especulativa), sino de una razón práctica soberana, que, como domina absolutamente sin otros motivos al legislar, puede verse como la inmediata explicación y voz de Dios, mediante los cuales da un sentido a las letras de su creación. Encuentro una interpretación auténtica de esta clase alegóricamente expresada en un viejo libro sagrado.

Job es representado como un hombre en el que se había reunido todo cuanto pueda pensarse para volverle pleno el gozo de la vida. Sano, pudiente, libre, dominando sobre otros a los que puede hacer felices, en el seno de una familia feliz, entre amigos queridos; y sobre todo esto (lo que es más importante), contento consigo mismo con una buena conciencia. Un penoso destino impuesto como prueba le arrebata, de repente, todos estos bienes, salvo el último. Del estupor de este vuelco inesperado pasa paulatinamente a recobrar el sentido, rompiendo ahora en lamentos sobre su desgracia; sobre la que pronto se llega, entre él y sus amigos, venidos aparentemente a consolarlo, a una disputa, en que ambas partes, cada cual según su modo de pensar (y en particular según su situación), establece su teodicea particular para procurar una explicación moral de aquel duro destino. Los amigos de Job se adhieren al sistema que explica todo mal en el mundo a partir de la justicia divina, tantos castigos como crímenes perpetrados; y aunque, desde luego, no saben nombrar ninguno por el que hubieran de inculpar al desdichado hombre, creyeron poder juzgar a priori que él debía tener suspendidos sobre sí aquellos crímenes, porque, de lo contrario, no sería posible, según la justicia divina, que fuera desdichado. Job, en cambio –que asevera con indignación que su conciencia nada le reprocha respecto a su vida entera, pero que, en lo que concierne a las inevitables faltas humanas, el mismo Dios sabe que lo ha hecho una criatura defectuosa–, se declara partidario del incondicionado dictamen divino. «Es único», dice, «lo hace como quiere».[81]

Aquello sobre lo que ambas partes razonan o abusan de la razón es poco digno de señalarse; pero el carácter con que obran merece mayor atención. Job habla como piensa y su aliento es, probablemente, como el de cualquier hombre en su lugar; sus amigos, por el contrario, hablan como si fueran escrutados en secreto por el poderoso, de cuya causa hablan con derecho, y cuyo favor les interesa más, al juzgar, que la verdad. La malicia de éstos,

al afirmar en apariencia lo que debían haber confesado que no habían visto, y al fingir un convencimiento que, de hecho, no tenían, choca con la absoluta sinceridad de Job, que se aleja tanto de la lisonja que casi raya en la temeridad, a su favor. «¿Queréis –dice– defender a Dios con injusticias? ¿Queréis aceptar su persona? ¿Queréis abogar por Dios? ¡Él os castigará, si hacéis acepción de personas en secreto! Ningún hipócrita comparece ante Él.»[82]

Esto último confirma verdaderamente el resultado de la historia. Pues Dios dignifica a Job, poniéndole ante los ojos la sabiduría de su creación, principalmente por el lado de su inescrutabilidad. Le deja que mire el lado hermoso de la creación, donde los fines comprensibles por el hombre presentan, con una luz inequívoca, la sabiduría y bondadosa previsión del autor del mundo; pero, por el contrario, también el lado espantoso, pues le menciona los productos de su poder y con ello cosas temiblemente dañinas, cada una de las cuales parece estar adaptada a un fin de suyo y para su especie, pero respecto a otras e incluso a los hombres, parece ser destructiva, contraproducente y falta de concordancia con un plan general ordenado por la bondad y la sabiduría; y, sin embargo, con ello le muestra la promulgada ordenación y conservación del conjunto que pone de manifiesto al sabio autor del mundo, aunque, al mismo tiempo, sus caminos, inescrutables para nosotros, deben quedar ocultos, ya en el orden físico de las cosas, como, aún más, en su anudamiento con el orden moral (¿no es éste aún más impenetrable por nuestra razón?).

La conclusión es ésta: que, puesto que Job confiesa haber hablado, no de una manera blasfema, ya que es consciente de su honradez, sino sólo de modo insensato acerca de cosas demasiado elevadas y que no comprende, Dios falle su juicio condenatorio contra sus amigos porque ellos no habían argumentado tan bien sobre Dios (según la escrupulosidad) como su siervo Job. Si ahora se observa la teoría que cada una de las partes sostenía, entonces la de sus amigos adopta la apariencia de haberse dirigido por una razón más especulativa y una devota humildad; y Job, de modo verosímil, habría experimentado un duro destino ante cualquier tribunal de teólogos dogmáticos, ante un sínodo, una inquisición, una clase venerable o cualquier alto consistorio de nuestro tiempo (a excepción de uno solo). En consecuencia, sólo la sinceridad de

corazón, no la ventaja de la evidencia; la honradez para confesar con franqueza sus dudas y la aversión a fingir un convencimiento donde no se siente, sobre todo delante de Dios (donde, de todos modos, esta astucia es absurda): tales son las cualidades que han decidido la ventaja del varón honrado, en la persona de Job, sobre el adulador religioso en la sentencia del juez divino.

Pero la fe que nació en él mediante una resolución tan extraña de sus dudas; a saber: el convencimiento de su ignorancia, sólo puede darse en el alma de un varón que, en medio de sus dudas más vivas, pudo decir (27: 5-6): «Hasta que llegue mi fin, no quiero desistir de mi devoción», etc. Pues con esta convicción demostró que no fundaba su moralidad en la fe, sino la fe en la moralidad: en cuyo caso, la fe, por débil que pueda ser, es, sin embargo, de una índole más pura y más auténtica, es decir, es de tal índole que funda una religión, no de la solicitud de favor, sino de la buena conducta de vida.

Nota

Como ya se ha indicado, la teodicea no tiene que ver tanto con una tarea en provecho de la ciencia como, sobre todo, con una cuestión de fe. A partir de la auténtica, vimos que, en tales asuntos, no importa tanto el razonamiento como la sinceridad en el reconocimiento de la incapacidad de nuestra razón y la honradez en no falsear sus pensamientos al declararlos, ocurra esto con el propósito más devoto que se quiera.

Esto induce todavía a la breve observación siguiente sobre una materia abundante; a saber: sobre la sinceridad, como exigencia capital en asuntos de fe, en pugna con la inclinación a la falsedad e infidelidad, como defectos capitales de la naturaleza humana.

Nadie puede responder para siempre de que lo que se dice a sí mismo o a otro sea verdadero (pues puede errar); pero puede y debe responder de que su profesión o confesión sea veraz: pues de esto es inmediatamente consciente. En el primer caso, compara su

declaración con el objeto en el juicio lógico (mediante el entendimiento); pero, en el segundo, puesto que confiesa su asentimiento, la compara con el sujeto (ante la conciencia). Si su confesión concierne al primero sin ser consciente del último, entonces miente, porque pretende algo distinto a aquello de lo que es consciente.

La advertencia de que tal infidelidad se da en el corazón humano no es nueva (pues Job ya la ha hecho); pero casi habría de creerse que lo sea la atención de esta infidelidad en las doctrinas de las costumbres y la religión: en tan escasa medida se encuentra que éstas hayan hecho uso suficiente de tal advertencia, a pesar de la dificultad que lleva consigo una purificación de las convicciones de los hombres, incluso cuando quieren obrar conforme al deber.

A esta veracidad se le puede llamar escrupulosidad formal; la material consiste en la cautela de no aventurar nada a riesgo de que sea injusto: pues, por el contrario, la primera consiste en la conciencia de haber aplicado esta cautela en un caso dado.

Los moralistas tratan de una conciencia errada. Pero una conciencia errada es un absurdo; y, de darse, nunca se podría estar seguro de haber obrado con rectitud, porque incluso el juez en última instancia podría errar. Puedo, desde luego, errar en el juicio en el que creo tener razón: pues esto pertenece al entendimiento, que sólo juzga objetivamente (verdadero o falso); pero en la conciencia de si yo creo de hecho tener razón (o solamente lo pretendo), no puedo errar en absoluto, porque este juicio o, mejor, frase, dice meramente que yo juzgo así el objeto.

La escrupulosidad formal, que es el fundamento de la veracidad, consiste precisamente en el cuidado de llegar a ser consciente de esta creencia (o incredulidad) y de no pretender asentimiento alguno del que no se sea consciente. En consecuencia, aquel que a sí mismo se dice (y, lo que es lo mismo en las confesiones religiosas, ante Dios) que cree acaso sin haber echado una ojeada a sí mismo para ver si es consciente de hecho de este asentimiento o en cierto grado,[83] no sólo miente con la mentira más absurda (ante un conocedor del corazón humano), sino también con la más blasfema, porque esta mentira socava el fundamento de todo presupuesto virtuoso, la sinceridad. Es fácil de prever lo pronto que estas ciegas

y exteriores confesiones (que son fácilmente compatibles con otras interiores aun tan falsas), cuando deparan el modo de lucro, aportan paulatinamente cierta falsedad en el modo de pensar incluso del ser humano común.

Mientras que esta purificación pública del modo de pensar permanezca interrumpida probablemente hasta una época lejana, acaso hasta el día en que llegue a ser un principio general de la educación y la enseñanza bajo el amparo de la libertad de pensamiento, pueden gastarse algunas líneas en la consideración de aquel vicio, que parece estar profundamente arraigado en la naturaleza humana.

Hay algo conmovedor y que eleva el alma en la disposición de un carácter sincero, alejado de toda falsedad y positivo disimulo; sin embargo, puesto que la honradez, una simple ingenuidad y rectitud en la manera de pensar (principalmente si se le dispensa de la franqueza), es lo menos que siempre se puede exigir a un carácter bueno, no es evidente dónde se funda aquella admiración que profesamos a un objeto semejante: debe ser, entonces, que la sinceridad es la cualidad más directamente alejada de la naturaleza humana. ¡Una triste anotación! Sin embargo, si no es mediante la sinceridad, todas las demás cualidades, en la medida en que residen en principios, no pueden tener un verdadero valor interno. Un misántropo contemplativo (que no desea lo malo a ningún hombre, pero que es propenso a creer todo lo malo de ellos) sólo puede albergar la duda de si debe considerar a los hombres dignos de odio o, antes bien, de desprecio. Las cualidades por las que los juzgaría cualificados para el primer trato son aquellas mediante las cuales los hombres se dañan deliberadamente. Pero aquella cualidad que, para él, parece exponerlos antes a la última indignidad, no podría ser otra que una inclinación, que en sí es mala, aunque no dañe a nadie: una inclinación a algo que no puede servir de medio para propósito alguno; que, en consecuencia, no es bueno objetivamente para nada. Lo malo en primer lugar no sería sino la enemistad (para decir poco, la falta de amor); en segundo no puede ser sino la mendacidad (la falsedad, incluso sin que dañe a ningún propósito). La primera inclinación tiene un propósito, cuyo uso, sin embargo, puede permitirse y ser bueno en ciertos aspectos, por ejemplo, la enemistad contra los incorregibles perturbadores de la paz. Pero la

segunda inclinación es la que usa un medio (la mentira) que no es bueno para nada, cualquiera que sea el propósito, pues en sí misma es mala y condenable. En la constitución del hombre, por la primera índole, hay maldad, la cual, sin embargo, puede unirse con habilidad a buenos fines en ciertas relaciones exteriores, pues sólo peca en los medios, los cuales, sin embargo, no son condenables con todo propósito. Lo malo de la última índole es la vileza, mediante la cual se niega al hombre todo carácter.

Me atengo principalmente en este caso a la infidelidad que se halla profundamente oculta, pues el hombre sabe falsear ante su propia conciencia incluso las declaraciones internas. Por esto, mucho menos puede sorprender la propensión al engaño exterior; debe ser que, aunque todos conocen la falsedad de la moneda con la que practican el comercio, ésta puede perfectamente mantenerse siempre en circulación.

En las Cartas sobre las montañas, la historia de la tierra y el hombre, del señor de Luc, recuerdo haber leído el siguiente resultado de su, en parte antropológico, viaje. El filantrópico autor partió con el presupuesto de la bondad originaria de nuestra especie y buscó su confirmación allí donde la opulencia de las ciudades no podía tener tal influjo como para corromper los ánimos: en las montañas, de las suizas al Harz; y luego de que su fe en la propensión desinteresada a prestar ayuda fuera debilitada por cierta experiencia en las primeras, extrajo al final, sin embargo, esta conclusión: ¡que el hombre, en lo que concierne a la benevolencia, sería suficientemente bueno (¡nada de que admirarse!, pues esto se basa en una propensión innata, de la que Dios es el autor) si no residiera en él una mala propensión al engaño fingido (lo que tampoco es de admirar, pues impedir esto corresponde al carácter, que el hombre debe formar en sí mismo)!

Un resultado de la investigación que cualquiera podría haber encontrado, incluso sin haber viajado a las montañas, entre sus conciudadanos, aún más cerca, en su propio pecho.

Sobre el tópico : Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica [84]

Se denomina teoría incluso a un conjunto de reglas prácticas, cuando estas reglas, como principios, son pensadas con cierta universalidad y, por tanto, han sido abstraídas de una multitud de condiciones que influyen necesariamente en su aplicación. Por el contrario, no se llama práctica a toda manipulación, sino a aquella consecución de un fin que sea pensada como cumplimiento de ciertos principios del proceder representados con universalidad.

Por muy completa que sea la teoría, salta a la vista que entre la teoría y la práctica se requiere un término medio de enlace y tránsito de una a otra; pues al concepto del entendimiento, que contiene la regla, debe añadirse un acto de la facultad de juzgar por el que el práctico distingue si se da o no el caso de la regla; y, por otra parte, como para la facultad de juzgar no siempre pueden darse reglas según las cuales deba regirse en la subsunción (ya que se iría al infinito), puede haber teóricos que en su vida podrán convertirse en prácticos, porque carecen de la facultad de juzgar; por ejemplo, médicos o juristas que han concluido bien sus estudios, pero que no saben cómo han de conducirse si tienen que dar un consejo.

Pero incluso donde hallamos este don natural, también puede haber una falta de premisas, es decir, puede suceder que la teoría sea incompleta y su compleción resulte sólo de pruebas y experimentos ulteriores, con los cuales el médico, agricultor o economista recién salido de la escuela puede y debe arbitrar nuevas reglas y completar su teoría. Si la teoría vale poco para la práctica, ello no depende de la teoría, sino de que no había bastante teoría, que el hombre hubiera debido aprender de la experiencia; y aquélla es verdadera teoría, aunque no esté en situación de proporcionarla por sí mismo

ni de presentarla sistemáticamente en proposiciones universales, como maestro, ni pueda pretender, por tanto, la denominación de médico o agricultor teórico.

Así pues, nadie puede hacerse pasar por versado prácticamente en una ciencia y despreciar la teoría sin reconocerse ignorante en su disciplina, mientras cree que con pruebas y experimentos, a tientas, sin hacer acopio de ciertos principios (que constituyen de suyo lo que se denomina teoría) ni haber considerado en conjunto su operación (lo que, si procede metódicamente, se llama sistema,), puede ir más allá de donde la teoría puede conducirle.

No obstante, antes se tolera que un ignorante, en su presunta práctica, considere la teoría como innecesaria y superflua, que el que un experto le conceda un valor para la escuela (en cierto modo, sólo para ejercitar la cabeza), mientras afirma que en la práctica todo es bien distinto; que cuando uno se sale de la escuela al mundo, advierte que ha ido tras hueros ideales y sueños filosóficos; en una palabra: que lo que suena bien en la teoría carece de validez para la práctica. (A menudo esto se expresa así: esta o aquella proposición valen, por cierto, in thesi, pero no in hypothesi.) Ahora bien, uno sólo se reiría del mecánico empírico o del artillero que quisieran prescindir, respectivamente, de la mecánica general o del cálculo matemático del bombardeo, porque las teorías, finamente pensadas, nada valiesen en la práctica, ya que en el ejercicio la experiencia proporciona resultados completamente distintos a los de la teoría (pues si a la primera se añade la teoría de la fricción y a la segunda la de la resistencia del aire, en suma, más teoría, concordarían perfectamente con la experiencia). Sin embargo, todo adquiere un cariz completamente distinto según sea una teoría que concierne a objetos de la intuición o sean aquellas teorías en que éstos sólo son representados mediante conceptos (como ocurre con los objetos de la matemática y de la filosofía): acaso estas últimas puedan ser pensadas perfecta e impecablemente (por parte de la razón), pero acaso no puedan ser dadas, sino que tal vez sean meras ideas hueras, de que no cabe hacer uso alguno en la práctica, o incluso cupiera hacer un uso perjudicial. En tales casos, aquel tópico podría ser exacto.

Sólo en una teoría fundada en el concepto del deber desaparece del

todo la preocupación por la vacía idealidad de este concepto. Pues no sería un deber perseguir cierto efecto de nuestra voluntad si éste no fuera posible en la experiencia (se piense en él como ya consumado o en constante acercamiento a su consumación); y en el presente tratado sólo nos ocuparemos en este tipo de teoría; ya que, a propósito de ella, para escándalo de la filosofía, con frecuencia se pretexta que lo que puede ser correcto en ella, no obstante, no sea válido para la práctica, queriendo reformar por medio de la experiencia, con un tono altivo y desdeñoso, lleno de arrogancia, a la razón misma donde ésta sitúa su más alto honor; y que en las tinieblas de la sabiduría, con ojos de topo apegados a la experiencia, se pueda ver más lejos y con mayor seguridad que con los ojos destinados a un ser que fue hecho para mantenerse erguido y contemplar el cielo.

Esta máxima, común en nuestros días, pingües en dichos y pobres en hechos, cuando concierne a lo moral (al deber de la virtud o del derecho), causa el mayor daño. Pues aquí se trata del canon de la razón (en lo práctico), donde el valor de la práctica depende por entero de su adecuación a la teoría subyacente, y todo está perdido si las condiciones empíricas y, por tanto, contingentes de la ejecución de la ley, se convierten en condiciones de la ley misma; y así, una práctica que ha sido calculada con un resultado probable, según la experiencia acumulada hasta ahora, queda autorizada para dominar la teoría, subsistente por sí misma.

Dividiré este tratado según los tres puntos de vista con los que suele juzgar su objeto ese prohombre que, de manera tan desenvuelta, reniega de teorías y sistemas; por tanto, en su triple cualidad: 1) como hombre privado, pero de negocios; 2) como político, y 3) como cosmopolita (o ciudadano del mundo). Estas tres personas coinciden en arremeter contra el académico, quien elabora teorías para ellos y en su provecho; y como se figuran que lo entienden todo mejor, le indican que se vaya a su escuela (illa se iactet in aula!), como a un pedante que, perdido para la práctica, estuviera en el camino de su experimentada sabiduría.

Presentamos, por tanto, la relación de teoría y práctica en tres apartados: primero, en la moral en general (con el propósito del bien de todo hombre); segundo, en la política (en relación con el

bien de los Estados); tercero, en la consideración cosmopolita (con el propósito del bien de la especie humana en conjunto, y, por cierto, en tanto ésta se concibe en progreso hacia tal bien en la serie de todas las generaciones futuras). Los títulos de los apartados expresarán, por razones que se desprenden de ellos, la relación entre teoría y práctica en la moral, en el derecho político y en el derecho de gentes.

I. De la relación de la teoría con la práctica en la moral (En respuesta a algunas objeciones del profesor Garve) [85]

Antes de abordar el punto propiamente conflictivo, sobre si aquello que en el uso de uno y el mismo concepto pueda ser válido sólo para la teoría, o también para la práctica, debo confrontar mi teoría, tal como la he presentado en otras partes, con la versión que ha dado de ella el señor Garve, para ver de antemano si nos entendemos mutuamente.

A. Provisionalmente, a modo de introducción, yo había definido la moral como una ciencia que enseña, no cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad.[86] Con esto, tampoco había dejado de notar que no por ello se exige al hombre, si se trata de cumplir el deber, que deba renunciar a su fin natural, la felicidad; pues no puede hacerlo, ni tampoco ningún ser racional finito. Pero debe prescindir de esta consideración por completo cuando sobreviene el precepto del deber; en modo alguno debe convertirla en condición del cumplimiento de la ley prescrita por la razón; más aún, si le es posible, procurará ser consciente de que en la determinación del deber no se mezcla inadvertidamente ningún móvil derivado de tal consideración: lo que logrará al representarse el deber conectado antes con los sacrificios que cuesta su observancia (la virtud) que con las ventajas que nos produce, a fin de representarse el precepto del deber en toda su autoridad, la cual exige obediencia incondicional, se basta a sí misma y no precisa de ningún otro influjo.

a) El señor Garve expresa así mi proposición: «Yo había afirmado que la observancia de la ley moral, sin consideración alguna a la felicidad, es el único fin final para el hombre, y debería ser considerada como el único fin del Creador». (Según mi teoría, el único fin del Creador no es la moralidad del hombre por sí misma ni la felicidad por sí sola, sino el supremo bien posible en el mundo, que consiste en la reunión y concordancia de ambas.)

B. Además, yo había hecho notar que este concepto del deber no precisa aducir como fundamento ningún fin concreto; más bien produce otro fin para la voluntad del hombre; a saber: el de contribuir con todas sus fuerzas al supremo bien posible en el mundo (la felicidad universal del mundo entero, unida a la más pura moralidad y conforme a ésta): lo cual, ya que está a nuestro alcance en uno de sus aspectos, pero no en los dos conjuntamente, obliga a la razón, en sentido práctico, a creer en un Señor moral del mundo y en una vida futura. No como si sólo bajo la suposición de ambas cobrase «apoyo y firmeza» el concepto universal del deber, es decir, un fundamento seguro y la fuerza requerida a un móvil, sino que sólo así obtiene tal concepto un objeto en aquel ideal de la razón pura.[87] Pues, en sí, el deber no es sino una limitación de la voluntad a la condición de una legislación universal, posible mediante una máxima admitida, cualquiera que sea el objeto o el fin de la voluntad (por tanto, también la felicidad); pero aquí se prescinde por completo de cualquier fin que pueda tenerse. En la cuestión del principio de la moral, por tanto, se puede omitir y dejar de lado por completo (como episódica) la doctrina del bien supremo como fin último de una voluntad determinada por ella y adecuada a sus leyes; así se muestra a continuación cómo, al tratar del auténtico punto conflictivo, no se tomará tal doctrina en consideración, sino sólo la moral en general.

b) El señor Garve expresa así estas frases: «El virtuoso nunca puede perder de vista aquel aspecto (el de la propia felicidad), ni debe hacerlo, pues de lo contrario perdería del todo el tránsito al mundo invisible, hacia la convicción de la existencia de Dios y la inmortalidad; la cual, no obstante, es absolutamente necesaria, según esta teoría, para dar firmeza y apoyo al sistema moral»; y concluye con un buen resumen de las afirmaciones que me atribuye: «A consecuencia de aquellos principios, el virtuoso se esfuerza sin cesar por ser digno de la felicidad,

pero en la medida en que es verdaderamente virtuoso, no lo hace por ser feliz». (La expresión en la medida en que produce una ambigüedad que debe ser corregida de inmediato. Puede significar en el acto de, pues el virtuoso, como tal, se somete a su deber; entonces este enunciado concuerda plenamente con mi teoría. O bien: si es sólo virtuoso, en general, no debe tener en cuenta para nada la felicidad, aun cuando no esté en juego el deber ni se vea menoscabado; y ello contradice por completo mis afirmaciones.)

Estas objeciones no son, pues, sino malentendidos (pues no puedo tomarlas por tergiversaciones), cuya posibilidad debería extrañar si tal fenómeno no quedara suficientemente explicado por la humana propensión a juzgar el pensamiento ajeno conforme al acostumbrado orden de ideas propio, y a sostener éstas en el juicio.

A este tratamiento polémico del citado principio moral sigue una afirmación dogmática de lo contrario. El señor Garve concluye analíticamente: «En el orden de los conceptos, la percepción y la distinción de estados, por las que se da preferencia a uno sobre otro, debe preceder a la elección de uno entre ellos y, por tanto, a la predeterminación de cierto fin. Pero un estado que es preferido frente a otros tipos, al hacerse presente y ser percibido por un ser dotado de conciencia de sí propio y de su estado, es un buen estado; y una serie de tales estados buenos es el concepto más universal, que se expresa con la palabra felicidad».

Además: «Una ley presupone motivos, pero los motivos presuponen una distinción, percibida de antemano, de un estado peor y otro mejor. Esta distinción percibida es elemental en el concepto de felicidad», etc. Y además: «De la felicidad, en el sentido más universal de la palabra, brotan los motivos de todo esfuerzo; por tanto, también del cumplimiento de la ley moral. He de saber primero que algo es bueno antes de poder preguntar si el cumplimiento de los deberes morales se inscribe bajo la rúbrica del bien; el hombre ha de tener un móvil que le ponga en movimiento antes de que se le pueda indicar una meta[88] hacia la que tal movimiento deba ser dirigido».

Este argumento no es más que un juego con la ambigüedad de la expresión el bien; ya que, o se considera bueno en sí e incondicionado, en oposición a lo malo en sí, o es condicionalmente

bueno, y se lo compara con el bien peor o mejor, porque el estado resultante de elegir lo último sólo es un estado comparativamente mejor, pero en sí mismo puede ser malo.

La máxima de la observancia incondicionada de una ley impuesta categóricamente al libre albedrío, sin tener en cuenta fin alguno como fundamento (es decir, la del deber), se diferencia esencialmente, es decir, por su índole, de la máxima que se ocupa en el fin que la naturaleza nos ha asignado como motivo para cierto modo de obrar (fin que, en general, se denomina felicidad). Pues la primera es buena en sí misma, y la segunda no lo es en modo alguno; puede ser muy mala en caso de colisión con el deber. En cambio, cuando se pone cierto fin como fundamento y, por consecuencia, ninguna ley manda incondicionalmente (sino sólo bajo la condición de este fin), dos acciones contrapuestas pueden ser condicionalmente buenas, y sólo una mejor que la otra (por lo que se dirá que la última es comparativamente mala); pues no se diferencian por la índole, sino sólo por el grado. Y ello se facilita con todas las acciones cuyo motivo no es la ley incondicionada de la razón (el deber), sino un fin puesto arbitrariamente por nosotros: el cual pertenece a la suma de todos los fines, cuya consecución se llama felicidad; y como una acción puede contribuir más que otra a mi felicidad, será por ello mejor o peor que la otra. Preferir, sin embargo, un estado de determinación de la voluntad a otro es un mero acto de libertad (res merae facultatis, como dicen los juristas), en el cual no se toma en consideración si esta determinación es buena o mala, con lo que resulta indiferente al respecto.

Un estado de vinculación con cierto fin dado, el cual prefiero a cualquier otro de la misma índole, es un estado comparativamente mejor, es decir, mejor en el ámbito de la felicidad (a la que la razón nunca reconocerá como buena sino de manera condicionada, en la medida en que uno sea digno de ella). Pero aquel estado en que, en caso de colisión de ciertos fines míos con la ley moral del deber, soy consciente de preferir éste, no es meramente un estado mejor, sino el único bueno en sí: un bien de un ámbito completamente distinto, en que no se tienen en cuenta los fines que pueden ofrecérseme (ni, por tanto, su suma, la felicidad), y en que la determinación del fundamento del arbitrio no es la materia de éste (un objeto que se le ponga como fundamento), sino la mera forma de la legitimidad

universal de su máxima.

Por tanto, en modo alguno puede decirse que cualquier estado que prefiera a los de otra índole de existencia se deba a un cálculo en aras de la felicidad; pues primero he de estar seguro de que no actúo contra mi deber, y sólo después me está permitido procurar mi felicidad y ver cómo puedo conciliarla con mi buen estado moral (que no físico).[89]

En efecto, la voluntad ha de tener motivos, pero éstos no son ciertos objetos propuestos como fines, relativos al sentimiento físico, sino sólo la propia ley incondicionada: por lo cual, la predisposición de la voluntad a encontrarse bajo tal ley como obligación incondicionada se llama sentimiento moral; el cual no es, pues, la causa, sino el efecto de la determinación de la voluntad; y no tendríamos la menor percepción de él si aquella obligación no fuera precedente para nosotros. De ahí que pertenezca a la serie de las ingeniosas frivolidades la vieja cantinela de que este sentimiento, y, por ende, un placer que convertimos en nuestro fin, constituye la causa primera de la determinación de la voluntad, al hacer de la felicidad (a que pertenece aquel placer como elemento) el fundamento de toda necesidad objetiva en el obrar y, por consiguiente, de todo compromiso. Si al asignar una causa a cierto efecto no se puede dejar de preguntar por ella, al final se convierte al efecto en causa de sí mismo.

Y llego ahora al punto en que realmente nos ocupamos: a saber, el de probar y examinar mediante ejemplos el interés, presuntamente contradictorio en filosofía, de la teoría y la práctica. Al respecto, la mejor prueba la da el señor Garve en su tratado. Primero dice (en referencia a la distinción que encuentro entre las doctrinas que nos enseña cómo debemos ser felices y cómo hacernos dignos de la felicidad): «Por mi parte, confieso que comprendo muy bien esta división de las ideas en mi cabeza, pero que no hallo en mi corazón tal división entre deseos y esfuerzos; que aun me resulta inconcebible que un hombre pueda ser consciente de haber soslayado su propio anhelo de felicidad y, por tanto, de haber cumplido el deber de manera completamente desinteresada».

Respondo primero a lo último. Por supuesto que acepto de grado que ningún hombre pueda llegar a ser consciente, con certeza, de

haber cumplido su deber de manera completamente desinteresada, pues ello pertenece a la experiencia interna, y esta conciencia de su estado de ánimo supondría una representación clara y exhaustiva de todas las representaciones anejas y las consideraciones que se asocian al concepto de deber por imaginación, costumbre y propensión; lo cual no puede exigirse en caso alguno; tampoco la inexistencia de algo (y con ello, la de una ventaja pensada en secreto) puede ser objeto de la experiencia. Sin embargo, que el hombre debe cumplir con su deber de manera completamente desinteresada y debe separar completamente su anhelo de felicidad del concepto del deber, para que éste se posea en toda su pureza, es algo de que es consciente con la máxima claridad; y si creyera no serlo, ha de exigírsele que lo sea en la medida de sus fuerzas; porque precisamente en esta pureza se halla el auténtico valor de la moralidad, y, por tanto, también ha de ser capaz de ello. Quizá un hombre nunca haya cumplido su deber, el cual reconoce y venera, de manera completamente desinteresada (sin mezcla de otros móviles); quizá nadie llegará nunca tan lejos, ni aun con el mayor esfuerzo. No obstante, en la medida en que pueda percibir su interior mediante el más esmerado examen de sí mismo, puede ser consciente, no sólo de que no concurren tales motivos, sino más bien de su propia abnegación en cuanto a muchos motivos contrapuestos a la idea de deber, y, por tanto, de la máxima preceptiva de aquella pureza: de esto es capaz, y esto basta también a su observancia del deber. En cambio, favorecer el influjo de tales motivos, al convertirse en máxima, con el pretexto de que la naturaleza humana no alcanza a una pureza tal (lo que, sin embargo, no puede afirmarse a ciencia cierta) es la muerte de toda moralidad.

Por lo que concierne a la confesión inmediatamente anterior del señor Garve, la de que no encuentra aquella división (propiamente separación) en su corazón, no vacilo en contradecir francamente su propia inculpación ni en asumir la defensa de su corazón frente a su cabeza. Él, que es un hombre recto, en todo momento la encontró en su corazón (en sus determinaciones de la voluntad); pero en su cabeza quería condecir con los principios habituales de las explicaciones psicológicas (fundadas en el mecanismo de la necesidad natural) y no con la especulación ni la comprensión de lo que es incomprensible (inexplicable); a saber: la posibilidad de

imperativos categóricos (como los del deber).[90]

Pero si el señor Garve dice finalmente: «Tales sutiles distinciones de ideas se oscurecen ya al reflexionar sobre objetos particulares, pero se pierden por completo cuando se trata de actuar, cuando deben ser aplicadas a apetitos y propósitos. Cuanto más simple, rápido y desprovisto de representaciones claras sea el paso con que vamos desde la consideración de los motivos hasta la acción real, menor será la posibilidad de conocer, de manera precisa y segura, el peso determinado con que cada motivo ha ayudado a guiar el paso de un modo y no de otro», entonces debo contradecirle sonora y ahincadamente.

El concepto del deber, en su entera pureza, no sólo es, sin comparación, más simple y claro y, en cuanto al uso práctico, para todos, más comprensible y natural que cualquier motivo tomado de la felicidad, o mezclado y referido a ella (motivo que siempre exige habilidad y reflexión), sino que resulta bastante más fuerte, penetrante y prometedor que todas las motivaciones extraídas del principio interesado de la felicidad, y ello aun a juicio de la razón humana más común, con que se presente ante ella y, además, se contraponga a éstas en la voluntad del hombre.

Sea, por ejemplo, este caso: alguien tiene en sus manos un bien que se le ha confiado (depositum), cuyo dueño ha fallecido, sin que sus herederos sepan ni puedan saber nada de él. Preséntese tal caso incluso a un niño de ocho o nueve años; y añádase que el poseedor del depósito ha ido a parar (sin culpa suya), precisamente en este momento a la ruina completa, y ve a su alrededor una afligida familia de mujer e hijos, agobiada por las privaciones, a la que podría sacar de la miseria en un abrir y cerrar de ojos si se apropiara de aquella prenda; además, sea él humanitario y caritativo, mientras que los herederos son ricos, desafectos y a tal punto opulentos y derrochadores que esta adición a su fortuna sería como arrojarla al mar. Pregúntese ahora si en tales circunstancias podría considerarse permitido el uso de este depósito en provecho propio. Sin duda, el interrogado responderá: «¡No!». Y en vez de apelar a todo tipo de razones, sólo podrá decir: es injusto, es decir, se opone al deber. Nada más claro que esto; pero no porque favorezca su propia felicidad con la restitución. Pues si esperara que

el propósito de ser feliz determinase su decisión, podría pensar así, por ejemplo: «Si restituyes este bien ajeno a sus verdaderos propietarios, es de suponer que te recompensen por tu honradez; o, si no es así, adquirirás una buena fama que, al difundirse, puede resultar muy lucrativa. Pero todo esto es muy incierto. En caso contrario, aparecen también muchos reparos: si quisieras sustraerte a la encomienda, usándola rápidamente, para salir de una vez de tus circunstancias apremiantes, suscitarías la sospecha de cómo y por qué medio se ha producido tan súbita mejora de tu situación; pero si te sirvieras de aquélla lentamente, aumentaría entre tanto la necesidad a tal punto que ya no habría remedio alguno».

Por tanto, la voluntad que sigue la máxima de la felicidad vacila entre sus móviles, respecto a lo que debe decidir, ya que se fija en el éxito y éste es muy incierto; se precisa una buena cabeza para desenredar la maraña de argumentos en pro y en contra y no engañarse en el cálculo resultante. En cambio, cuando se pregunta cuál es el deber, no se turba en absoluto sobre la respuesta que ha de darse a sí propio, sino que sabe al punto y con certeza lo que ha de hacer. Aun si el concepto del deber tiene algún valor para él, siente cierta aversión a entregarse al cálculo de las ventajas que pudieran resultar de su infracción, como si en esto hubiese elección alguna.

Por tanto, que estas distinciones (que, como acabamos de mostrar, no son tan sutiles como pretende el señor Garve, sino que están escritas en el alma del hombre con la letra más gruesa y legible), como él dice, se pierdan por completo cuando se trata de actuar, contradice aun la experiencia propia. Cierto que no la obtenida de la historia de las máximas que resultan de uno u otro principio, pues en esto ella demuestra, por desgracia, que la mayor parte de las máximas proceden del último (el del egoísmo); pero sí la experiencia, que sólo puede ser interna, por la que ninguna idea enaltece más al espíritu humano, ni incita más al entusiasmo, que la de un puro talante moral, que venera sobre todo el deber, contiende con los males innumerables de la vida y aun con sus más seductoras tentaciones, y que, no obstante, triunfa de ellas (pues se supone, con razón, que el hombre es capaz de hacerlo). El hombre es consciente de poder hacerlo porque debe: lo que revela en él un fondo de disposiciones divinas que le hace experimentar una suerte

de sagrado estremecimiento ante la grandeza y sublimidad de su verdadera determinación. Y si el hombre tuviera más a menudo el cuidado y la costumbre de descargar completamente la virtud de toda la riqueza del botín de ventajas en que se convierte la observancia del deber y se representara la virtud en toda su pureza; si la puesta en práctica de ello se configurase como principio de la enseñanza pública y privada (un método, el de inculcar deberes, que casi siempre ha sido descuidado): entonces pronto iría todo mejor para la moralidad de los hombres. La culpa de que la experiencia histórica no haya querido, hasta el momento, demostrar el buen éxito de la doctrina de la virtud se debe a la falsa suposición de que el móvil derivado de la idea del deber es harto sutil para el entendimiento común, mientras que el otro, más tangible, tomado de ciertas ventajas que pueden esperarse, tanto en este mundo como en el futuro, del cumplimiento de la ley (sin tener a ésta en cuenta como móvil), tendría más fuerza sobre el ánimo; y a que se haya tenido como principio de la educación y de los sermones de púlpito el otorgar la preferencia a la aspiración a la felicidad sobre lo que instituye la razón como condición suprema, es decir, la dignidad de ser feliz. Pues las prescripciones sobre cómo llegar a ser feliz o poder siquiera precaverse de los perjuicios no son preceptos; a nadie vinculan en absoluto, de modo que, tras haber sido advertido por ellas, puede uno elegir lo que prefiera si soporta lo que le sobrevenga. Los males que puedan surgir por haber desoído este consejo no ha de considerarlos como castigos: pues éstos conciernen sólo a la voluntad libre, pero contraria a la ley; pero la naturaleza y la propensión no pueden dar leyes a la libertad. De otro modo sucede completamente con la idea del deber, cuya infracción, aun sin contar los perjuicios que resultan de ella, afecta inmediatamente al ánimo, y el hombre se torna a sus propios ojos reprobable y punible.

He aquí una prueba clara de que todo cuanto es correcto para la teoría en la moral también tiene que ser válido para la práctica. En su cualidad de hombre, como ser sometido a ciertos deberes por su propia razón, cada uno es un hombre de negocios; y puesto que, como hombre que es, nunca se emancipará de la escuela de la sabiduría, tampoco podrá decir con orgulloso desdén al adepto de la teoría que retorne a la escuela, presumiendo estar mejor instruido, por la experiencia, sobre lo que es un hombre y lo que puede

exigírsele. Porque toda esta experiencia de nada le sirve para sustraerse a la prescripción de la teoría, sino acaso sólo para aprender cómo puede llevarse a las vías de hecho de modo mejor y más universal, cuando uno la ha incorporado a sus principios; pero no se trata aquí de esta habilidad pragmática, sino de tales principios.

II. De la relación de la teoría con la práctica en el derecho político (Contra Hobbes)

Entre todos los contratos por los que una multitud de hombres se une en una sociedad (pactum sociale), el contrato que establece entre ellos una constitución civil (pactum unionis civilis) es de índole tan peculiar, que, aunque respecto a la ejecución tenga mucho en común con los demás (que asimismo están orientados a procurar colectivamente un fin cualquiera), se diferencia de todos ellos esencialmente en el principio de su institución (constitutionis civilis). La unión de muchos con vistas a un fin común (que todos tienen) se halla en todo contrato social; pero aquella unión que es un fin en sí (que cada uno debe tener), por tanto, la de los hombres en todas sus relaciones externas, en general, que no pueden evitar el llegar a un influjo recíproco, es un deber primordial e incondicionado: tal unión sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle en el estado civil, es decir, en que constituya una república. Ahora bien, el fin que en tal relación externa es en sí mismo un deber, y aun la suprema condición formal (conditio sine qua non) de los demás deberes externos, es el derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas, mediante las que se puede estipular a cada uno lo suyo y asegurárselo frente a la usurpación de cualquier otro.

No obstante, el concepto de un derecho externo en general procede por completo del concepto de libertad en las relaciones externas de los hombres entre sí, y nada tiene que ver con el fin que persiguen los hombres de manera natural (el propósito de la felicidad) ni con la prescripción de los medios para alcanzarlo: de suerte que este fin

no debe mezclarse en manera alguna con aquella ley como fundamento de determinación de la misma. El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en cuanto sea posible según una ley universal; y el derecho público es el conjunto de las leyes externas que hacen posible tal concordancia sin excepción. Sin embargo, puesto que toda coacción de la libertad por el arbitrio de otro se llama coacción, resulta que la constitución civil es una relación de hombres libres, los cuales (sin perjuicio de su libertad en el conjunto de su unión con otros), con todo, se hallan bajo leyes coactivas: así lo quiere la razón misma, y, por cierto, la razón pura, legisladora a priori, que no atiende a fin empírico alguno (los cuales quedan involucrados en el nombre genérico de felicidad); como a este respecto, y a propósito de aquello en que cada uno cifra el suyo, los hombres piensan de modo diverso, de manera que su voluntad no puede ser situada bajo ningún principio común, ocurre que tampoco puede serlo bajo ninguna ley externa conforme con la libertad de todos.

El estado civil, por tanto, considerado meramente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios a priori:

1. La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre.

2. Su igualdad con los demás, en cuanto súbdito.

3. La independencia de cada miembro de una república, en cuanto ciudadano.

Estos principios no son leyes que dicta el Estado ya establecido, sino las únicas conforme a las cuales es posible el establecimiento de un Estado según los puros principios racionales del derecho humano externo en general. Por consiguiente:

1. La libertad en cuanto hombre, cuyo principio para la constitución de una república expreso en la fórmula: Nadie puede obligarme a ser feliz a su manera (como se figure el bienestar de otros hombres), sino que cada uno puede buscar su felicidad por el camino que prefiera, siempre que no cause perjuicio alguno a la libertad de los demás para perseguir un fin semejante, la cual puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (es decir, según

el derecho del otro).

Un gobierno que se estableciera según el principio de la benevolencia para con el pueblo, como un padre para con sus hijos, es decir, un gobierno paternalista (imperium paternale), en que los súbditos, como niños menores de edad, que no pueden distinguir lo que es útil o nocivo, se ven forzados a comportarse de manera meramente pasiva, para aguardar del juicio del jefe del Estado el modo en que deban ser felices, y de su bondad el que éste también quiera que lo sean, tal gobierno es el mayor despotismo imaginable (una constitución que suprime toda libertad de los súbditos, que carecen, por tanto, de derecho en absoluto). No un gobierno paternalista, sino uno patriótico (imperium, non paternale, sed patrioticum) es aquel que puede pensarse para hombres capaces de tener derechos, en relación, al mismo tiempo, con la benevolencia del soberano. Pues es patriótico el modo de pensar por el que cada cual, en el Estado (sin excluir al jefe), considera la república como el seno materno, o el país como el suelo paterno, del cual y sobre el cual él propio ha surgido, y que también debe legar como una preciada herencia; por lo que se considera autorizado a salvaguardar sus derechos por las leyes de la voluntad común, pero no a someter el uso de ello a su capricho incondicionado. Este derecho de libertad asiste al miembro de la comunidad en cuanto hombre, es decir, en tanto que es un ser, en general, capaz de tener derechos.

2. La igualdad en tanto súbdito, cuya fórmula puede rezar así: Cada miembro de la república tiene derechos de coacción frente a cualquier otro, con la exclusión del jefe de aquélla (y ello porque no es un miembro de la misma, sino su creador o conservador); el cual es el único que tiene la facultad de coaccionar, sin estar él propio sometido a leyes de coacción. Mas todo el que se halle en un Estado bajo leyes es súbdito y, por tanto, está sometido a leyes de coacción igual que los demás miembros de la república; sólo hay la excepción del jefe del Estado (persona física o moral), por medio del cual puede ejercerse toda coacción jurídica. Pues si también éste pudiera ser coaccionado, entonces no sería el jefe del Estado, y la serie de la subordinación se remontaría al infinito. Pero si hubiera dos (dos personas libres de coacción), ninguna se hallaría bajo leyes coactivas, y una no podría cometer injusticia contra otra, lo cual es

imposible.

Esta libertad general de los hombres en un Estado, en cuanto súbditos suyos, es perfectamente compatible, sin embargo, con la mayor desigualdad, según la cantidad y el grado de sus posesiones, ya sea una superioridad corporal o espiritual sobre otros, ya de riquezas externas y de derechos en general (de los que puede haber muchos) con respecto a otros; de modo que el bienestar de uno depende en gran parte de la voluntad de otro (el del rico de la del pobre), o uno ha de obedecer (como el niño a los padres o la mujer al marido) y otro mandarle, o que uno sirve (como jornalero) y otro paga, etc. Pero según el derecho (que como expresión de la voluntad general sólo puede ser único y concierne a la forma de lo jurídico, no a la materia ni al objeto sobre el que tengo un derecho) todos son iguales en cuanto súbditos; porque nadie puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública (y de su ejecutor, el jefe del Estado); pero también en virtud de ésta los demás se le resisten en igual medida, y nadie puede perder esta competencia para coaccionar (por tanto, de tener un derecho frente a otros) si no es por causa de su propio delito, ni puede renunciar a ella por sí mismo, es decir, nadie puede, mediante un contrato, mediante un solo acto jurídico, hacer que no tenga derechos, sino sólo deberes: pues con ello se privaría del derecho de hacer un contrato, y, por tanto, éste se anularía a sí mismo.

De esta idea de la igualdad de los hombres en la república, en cuanto súbditos, resulta también la siguiente fórmula: Cada miembro suyo ha de poder alcanzar en ella una posición de cualquier nivel (que corresponda a un súbdito) a que puedan llevarle su talento, su diligencia y su suerte; y no es lícito que sus cosúbditos le cierren el paso por una prerrogativa hereditaria (como privilegiados para cierta posición), manteniéndole siempre en posición inferior, a él y a su descendencia.

En efecto, como todo derecho consiste meramente en la limitación de la libertad de los demás a la condición de que pueda coexistir con la mía según una ley universal, y como el derecho público (en una república) es meramente el estado de una legislación efectiva, conforme este principio y asistida por el poder, en virtud de la cual, cuantos pertenecen a un pueblo, en cuanto súbditos, se hallan en un

estado jurídico (status iuridicus), es decir, el de la igualdad de acción y reacción entre albedríos que se limitan mutuamente conforme a la ley universal de la libertad (que se llama estado civil), resulta de ello que el derecho innato de cada uno en tal estado (es decir, anterior a toda acción jurídica), en relación con la facultad de coaccionar a los demás, a fin de que permanezcan siempre entre los límites de un uso de su libertad unánime con la mía, es igual para todos sin excepción. Con todo, como el nacimiento no es una acción del que nace, y, por tanto, no supone para él desigualdad alguna de estado jurídico ni sometimiento alguno a leyes coactivas, sino aquel que, como súbdito del único poder legislativo supremo, tiene en común con los demás, entonces no puede haber ningún privilegio innato de un miembro de la república sobre otro, en cuanto cosúbdito; y nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la posición que tiene dentro de la república, con lo cual, como si el nacimiento le cualificara para la posición de señor, tampoco puede impedir coactivamente que los otros alcancen por sus propios méritos los niveles superiores de la jerarquía (el superior y el inferior, pero sin que uno sea Imperans y el otro Subiectus). Puede transmitir todo lo demás, que es cosa (cuanto no concierne a la personalidad) y que, como propiedad, puede adquirir y enajenar, y producir así, en una serie de descendientes, una considerable desigualdad en los bienes entre los miembros de una república (el asalariado y el arrendatario, el propietario y los peones agrícolas, etc.); pero no puede evitar que éstos, si su talento, su diligencia y su suerte lo hacen posible, estén facultados para elevarse a iguales circunstancias. Puesto que, de lo contrario, le sería dado coaccionar sin poder ser, a la vez, coaccionado por la reacción de otros, y rebasar el nivel de cosúbdito.

Ningún hombre que viva en el estado jurídico de una república puede declinar esta igualdad, a no ser por su propio delito, pero nunca por contrato o por la fuerza de la guerra (occupatio bellica); pues por medio de un acto jurídico (sea propio o ajeno) no puede dejar de ser dueño de sí propio e ingresar en la clase del manso, usada para todo servicio, a voluntad y sin contar con su consentimiento, tanto como se quiera, si bien con la limitación (algunas veces, como entre los indios, sancionada por la religión) de no mutilarlos o matarlos. Se puede considerar feliz a alguien en

cualquier estado si es consciente de que sólo depende de él (de su capacidad o de su voluntad sincera), o de circunstancias de que no puede culpar a otro, pero no de la irresistible voluntad de otros, el que no ascienda al mismo nivel que los demás, los cuales, como cosúbditos, no le aventajan en lo que concierne al derecho.[91]

3. La independencia (sibisufficiencia) de un miembro de la república en cuanto ciudadano, es decir, en cuanto colegislador. A propósito de la legislación misma, todos los que son libres e iguales bajo leyes públicas ya existentes, sin embargo, no han de ser considerados iguales en lo concerniente al derecho a dictar estas leyes. Aquellos que no son aptos para ejercer este derecho se hallan sometidos también, como miembros de la república, al cumplimiento de estas leyes, con lo que participan de su protección; sólo que no como ciudadanos, sino como protegidos.

Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública, que determina para todos lo que debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, de que procede todo derecho, y, por ende, no ha de suponer injusticia contra nadie. Pero al respecto no es posible otra voluntad que la del pueblo entero (pues todos deciden sobre todo, y cada uno sobre sí mismo): porque nadie puede ser injusto sólo consigo mismo. Pero al tratarse de otro, la mera voluntad de éste no puede decidir nada sobre uno que pudiera ser justo; por consiguiente, su ley requeriría aún otra ley que limitara su legislación: por lo que ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una república. (Para constituir este concepto concurren de suyo los conceptos de libertad externa, igualdad y unidad de la voluntad de todos, y para la última es condición la independencia, ya que se requiere una votación cuando se dan las dos primeras.) A esta ley general que sólo puede emanar de la voluntad popular general (unida), se la llama contrato originario.

Ahora bien: aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama ciudadano (citoyen, es decir, ciudadano del Estado, no ciudadano de la ciudad, bourgeois). La única cualidad exigida para ello, aparte de la natural (no ser niño ni mujer), es la de que uno sea su propio señor (sui iuris) y, por tanto, tenga alguna propiedad (en la que puede incluirse toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que

le sustente; es decir, que en el caso en que deba ganarse la vida por medio de otros lo haga sólo por enajenación de lo que es suyo,[92] no por concesión de que otros hagan uso de sus fuerzas; por tanto, que, en el sentido propio de la palabra, no esté al servicio de nadie sino de la república. Al respecto, los artesanos y los grandes (o pequeños) propietarios son iguales entre sí, es decir, cada uno sólo tiene un voto. Por lo que concierne a éstos, sin entrar en la cuestión de cómo pudo ocurrir legalmente que alguien se haya apropiado de más tierra de la que puede explotar con sus propias manos (pues la adquisición por conquista bélica no constituye una primera adquisición), y de cómo ocurrió que muchos hombres, que de otro modo hubieran podido adquirir en conjunto unas posesiones estables, se ven reducidos por ello al mero servicio de aquéllos para poder vivir; atentaría contra el citado principio de igualdad el hecho de que una ley les privilegiara con las prerrogativas de una posición por la cual, o bien sus descendientes han de seguir siendo siempre grandes propietarios (de feudos), sin que permitan su venta o reparto por herencia y que, por tanto, más gente se aproveche de ello, o bien, aun con tales particiones, nadie puede adquirir parte alguna a menos que pertenezca a cierta clase de personas arbitrariamente acreditadas al respecto. El gran hacendado anula a los propietarios más pequeños y a sus votos tanto como podrían éstos ocupar su lugar; no vota, pues, en nombre de éstos, y tiene por ello sólo un voto.

Por tanto, como el que cada uno adquiera una parte, y todos el todo, sólo debe depender de la capacidad, la diligencia y la suerte de cada miembro de la república, y, no obstante, esta diferencia no puede ser tomada en cuenta en la legislación general, resulta que el número de los facultados para votar la legislación no ha de ser juzgado por la magnitud de las posesiones sino por la cantidad de propietarios.

Pero, además, todos los que tienen este derecho a voto han de estar de acuerdo con esta ley de la equidad pública; pues, de lo contrario, habría un conflicto jurídico entre quienes no están de acuerdo con ella y quienes sí lo están, el cual requeriría otro principio jurídico superior para dirimirlo. Por tanto, si no cabe esperar tal acuerdo por parte de un pueblo entero, y cuanto puede preverse que se alcance es sólo una mayoría de votos, y no, por cierto, de votantes

directos (en un pueblo grande), sino sólo de delegados, en cuanto representantes del pueblo, el mismo principio, por el que basta esta mayoría, en tanto que aceptado por acuerdo general y, por tanto, por medio de un contrato, debería ser el fundamento supremo del establecimiento de una constitución civil.

Conclusión

He aquí un contrato originario, el único sobre el que puede fundarse entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, y establecerse una república. Sin embargo, este contrato (llamado contractus originarius o pactum sociale), como coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, en una voluntad comunitaria y pública (con vistas a una mera legislación jurídica), no es preciso en modo alguno suponer que se trata de un hecho (acaso no sea siquiera posible); como si, en cierto modo, para considerarse vinculado a una constitución civil ya existente, hubiera que probar primero en la historia que un pueblo, en cuyos derechos y obligaciones hemos entrado como descendientes, tuvo alguna vez que verificar tal acto y legarnos, de palabra o por escrito, una noticia o instrumento del mismo. Por el contrario, se trata de una mera idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica); a saber: la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en cuanto que quiere ser ciudadano, como si hubiera votado por su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí está la prueba de la legitimidad de toda ley pública. Si se hubiera hecho de tal modo que resultara imposible a todo un pueblo otorgar su conformidad (como en el caso de que cierta clase de súbditos hubiera de poseer la prerrogativa hereditaria del rango señorial), entonces no es legítima; pero si es sólo posible que un pueblo se muestre de acuerdo con ella, entonces será un deber considerarla legítima: aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de su modo de pensar tal que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su aprobación.[93]

Pero es evidente que esta limitación sólo es válida para el juicio del legislador, no para el del súbdito. Por tanto, si un pueblo, bajo cierta legislación, vigente hasta entonces, juzgara con gran probabilidad que perderá su felicidad: ¿qué ha de hacer al respecto?, ¿no debe oponerse? La respuesta sólo puede ser la siguiente: no le queda otro remedio que obedecer. Pues no se trata aquí de la felicidad que puede esperar el súbdito de una fundación o administración de la república, sino, ante todo, sólo del derecho que así debe ser garantizado a cada uno: este es el principio supremo de que han de emanar todas las máximas concernientes a una república, y que no está limitado por ningún otro. Respecto a lo primero (la felicidad), no hay ningún principio universalmente válido que pueda ser considerado como ley. Porque tanto las circunstancias como la ilusión, muy opuesta de uno a otro y además siempre variable, en que cada uno cifra su felicidad (y nadie puede prescribirle dónde debe cifrarla), hacen que todo principio sólido sea imposible y que por sí mismo sea inútil como principio de la legislación. La sentencia salus publica suprema civitatis lex est conserva íntegros su valor y prestigio; pero la salud pública que en primer lugar se ha de tomar en consideración es aquella constitución legal que garantiza a cada uno su libertad por medio de leyes: con lo que cada cual es muy dueño de buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre que no perjudique a esa legítima libertad general y, por tanto, al derecho de los otros cosúbditos.

Cuando el poder supremo dicta leyes orientadas, ante todo, a la felicidad (al bienestar de los ciudadanos, la población, etc.), ocurre que no lo hace como fin del establecimiento de una constitución civil, sino como medio para asegurar el estado de derecho, principalmente frente a enemigos exteriores del pueblo. Al respecto, el jefe del Estado ha de estar facultado para juzgar, él mismo y por sí solo, si tales leyes son precisas para el florecimiento de la república, el cual es imprescindible a fin de asegurar su fuerza y su firmeza, tanto en el interior como frente a enemigos exteriores; pero no lo está para hacer que el pueblo sea, por así decir, feliz contra su voluntad, sino para hacer que exista como república.[94] Al juzgar si estas medidas adoptadas son prudentes o no, el legislador puede equivocarse, por cierto, pero no si se pregunta a sí propio si la ley está de acuerdo o no con el principio del derecho, pues tiene a su

disposición aquella idea del contrato originario como criterio infalible a priori (sin tener que aguardar, como en el principio de la felicidad, a experiencias que le instruyan sobre la idoneidad de sus medios). Pues si no es contradictorio que todo un pueblo esté de acuerdo con tal ley, puede ser tan penosa como quiera: entonces es legítima. Pero si una ley pública es legítima y, por tanto, irreprensible (irreprehensible) en consideración al derecho, están asociadas a ella la facultad de coaccionar y, por otro lado, la prohibición de oponerse a la voluntad del legislador, aunque no sea de hecho; es decir, el poder que da en el Estado efectividad a la ley no admite resistencia (es irresistible), y no existe república jurídicamente constituida sin tal fuerza, que reprime toda resistencia interior, ya que ésta acontecería según una máxima que destruiría toda constitución civil y arruinaría el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general.Se sigue de ello que toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación a vías de hecho del descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en la república, pues destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es incondicionada, de manera que, aun cuando aquel poder o su agente, el jefe del Estado, hayan violado el contrato originario y perdido el derecho, a juicio del súbdito, a ser legislador, por autorizar al gobierno a proceder de modo violento (tiránico), sin embargo, no le está permitida al súbdito oposición alguna en cuanto contrapoder. El motivo de ello es que en una constitución civil ya existente, el pueblo no mantiene el derecho a juzgar cómo debe ser aquélla administrada. Pues supóngase que tiene tal derecho, a rechazar el juicio del efectivo jefe del Estado: ¿quién debe decidir de qué lado está el derecho? Ninguno de los dos puede, ya que sería juez de su propia causa. Por tanto, debería haber un jefe sobre el jefe, que decidiera entre éste y el pueblo, lo que es contradictorio. Tampoco puede darse algo como un derecho de necesidad (ius in casu necessitatis), el cual, por lo demás, como un supuesto derecho a cometer injusticias en caso de extrema necesidad (física), es un absurdo,[95] ni puede entregar la llave que levante la barrera que limita el poder propio del pueblo. Pues el jefe del Estado puede opinar que su duro proceder está justificado por la rebeldía de los súbditos, como éstos que su revuelta lo está por las demandas sobre su sufrimiento inmerecido: ¿y quién debe decidir ahora? Quien se halle en posesión de la suprema administración pública de la

justicia, que es precisamente el jefe del Estado: sólo éste puede hacerlo, y nadie en la república puede tener el derecho de disputarle esta posesión.

Sin embargo, encuentro a hombres respetables que defienden esta competencia del súbdito de oponerse por la fuerza a su superior bajo ciertas circunstancias; entre ellos, mencionaré aquí al muy cauteloso, preciso y discreto Achenwall, por su doctrina del derecho natural.[96] Dice: «Si el peligro que amenaza a la república, por soportar largamente la injusticia del jefe, es mayor del que puede temerse al tomar las armas contra él, entonces el pueblo se le podrá oponer, rescindir a favor de este derecho su contrato de sumisión y destronarle por tirano». Y concluye de esto: «De tal manera (respecto a su anterior soberano), el pueblo regresa al estado de naturaleza».

Quiero creer que ni Achenwall ni ninguno de los hombres honrados que han estado de acuerdo con él en sutilezas tales, hubieran dado su consejo o aprobación, llegado el caso, a empresas tan peligrosas; apenas cabe dudar, tampoco, que si hubieran fracasado aquellas revoluciones por las que Suiza, los Países Bajos o también Gran Bretaña han conseguido sus constituciones, tan celebradas ahora por su acierto, el lector de la historia de las mismas no vería en la ejecución de sus promotores, tan ensalzados ahora, sino el merecido castigo de los grandes criminales del Estado. Pues el éxito, aunque sea incierto, suele mezclarse en nuestro juicio sobre los fundamentos del derecho, que son, sin embargo, ciertos. Pero está claro que, por lo que concierne a éstos –aun admitiendo que con tal rebelión contra el señor (quien habría infringido como una joyeuse entrée, como un contrato efectivo con el pueblo, puesto como fundamento) no se cometa injusticia alguna–, el pueblo, al buscar de esta manera sus derechos, ha cometido injusticia en grado sumo; porque tal manera (aceptada como máxima) vuelve insegura toda constitución jurídica e introduce el estado de anarquía total (status naturalis), en que todo derecho cesa, cuando menos, de surtir efecto.

Respecto a esta inclinación, de tantos autores bienintencionados, a hablar en favor del pueblo (para su propia perdición) quiero advertir su causa: en parte, resulta del engaño habitual por el que,

si se trata del principio del derecho, deslizan en sus juicios el principio de la felicidad; en parte, también, porque, al no hallarse instrumento alguno de un contrato realmente propuesto a la república, aceptado por su jefe y sancionado por ambos, admitieron la idea de un contrato originario, la cual siempre figura en la razón como fundamento, como algo que debía haber sucedido realmente, y pretenden conservar así para el pueblo la facultad de rescisión a voluntad, en cuanto juzgue que se ha cometido una flagrante violación del mismo.[97] Resulta evidente que el principio de la felicidad (que de suyo es incapaz de ser un principio determinado) también conduce al mal en el derecho político, tal como ocurría en la moral, por óptima que sea la opinión que sus defensores propongan. El soberano quiere hacer feliz al pueblo según su concepto, y se convierte en déspota; el pueblo no quiere renunciar a la universal pretensión humana de ser feliz, y se torna rebelde. Si ante todo se hubiese preguntado por lo jurídico (en que los principios están fijados a priori, y que ningún empírico puede frangollar), la idea del contrato social mantendría su carácter incontestable: pero no como un factum (como quiere Danton, y sin el cual declara nulos y sin valor todos los derechos y propiedades amparados por la constitución civil realmente existente), sino sólo como principio racional para juzgar toda constitución jurídica y pública en general. Y se comprenderá que antes de existir la voluntad general, el pueblo no posee ningún derecho de coacción en absoluto contra su señor, porque sólo por medio de éste puede coaccionar jurídicamente; pero si existe tal voluntad, tampoco puede ejercer coacción alguna contra él, porque entonces él mismo sería el supremo señor; por tanto, nunca corresponde al pueblo un derecho de coacción (insubordinación de palabra u obra) contra el jefe del Estado. Vemos asimismo que esta teoría se confirma suficientemente en la práctica. En la constitución de Gran Bretaña, en cuya constitución efectiva actuó el pueblo con tal grandeza que fuera modelo para el mundo entero, hallamos, sin embargo, que se guarda silencio sobre la facultad que corresponde al pueblo en caso de que el monarca infringiera el contrato de 1688; por tanto, mantiene en secreto la rebelión contra él, si quisiera quebrantarlo, porque no hay ley alguna al respecto. Que la constitución contuviera una ley para este caso, que autorizara a derrocar la constitución subsistente, de la que parten todas las leyes particulares, sería una clara contradicción; porque entonces debería

contener también un contrapoder públicamente constituido.[98] Por lo que sería preciso un segundo jefe de Estado que protegiera los derechos del pueblo frente al primero, y aun un tercero que dirimiese entre ambos de qué parte estaría el derecho.

También a aquellos guías del pueblo (o tutores, si se quiere) les ha preocupado una acusación semejante, por si fracasara su empresa: se han inventado que el monarca acongojado por ellos ha abandonado el gobierno libremente, antes que atribuirse el derecho a deponerlo, pues con ello habrían puesto la constitución en contradicción manifiesta consigo misma.

Ahora bien: si por estas afirmaciones mías, a buen seguro, no se me hará el reproche de lisonjear sobremanera al monarca por esta inviolabilidad, es de esperar que me ahorre el de que favorezco demasiado al pueblo si digo que éste tiene, de igual modo, sus derechos inalienables frente al jefe del Estado, aunque no puedan ser derechos de coacción.

Hobbes es de la opinión opuesta. Según él (De cive, cap. 7, § 14), el jefe del Estado no está vinculado en modo alguno al pueblo mediante contrato, y no puede cometer injusticia con el ciudadano (del que puede disponer como quiera). Esta tesis sería completamente correcta si, por injusticia, entendiera aquella lesión que concede al agraviado un derecho de coacción contra quien le ha tratado injustamente; pero así, en su generalidad, la tesis es espantosa.

El súbdito no rebelde ha de poder admitir que su señor no quiere ser injusto con él. Por tanto, como cada hombre tiene, no obstante, sus derechos inalienables, a los que no puede renunciar aunque quiera, y sobre los que él propio está facultado para juzgar; y como la injusticia, que sufre según su opinión, proviene, según aquella suposición, sólo del error o del desconocimiento de ciertas consecuencias por parte del poder supremo: entonces se ha de otorgar al ciudadano, y, por cierto, con permiso del soberano mismo, la facultad de dar a conocer públicamente su opinión sobre lo que le parece haber de injusto contra la república en los decretos de aquél. Pues asumir que el jefe no puede siquiera equivocarse o desconocer algo, sería como representárselo dotado de inspiración celestial y elevado sobre lo humano. Así pues, la libertad de pluma

–mantenida entre los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive, en virtud del modo de pensar liberal de los súbditos, inculcado, no obstante, por aquélla (por lo que las plumas se limitan unas a otras, a fin de no perder su libertad)– es el único paladín de los derechos del pueblo. Pues querer negarle esta libertad no sólo es arrebatarle toda pretensión de derechos respecto al supremo mandatario (según Hobbes), sino también privar a éste, cuya voluntad, porque representa la voluntad general, manda a los súbditos en cuanto ciudadanos, de aquello que él mismo modificaría si supiera y le pone en contradicción consigo mismo. Pero infundir en el jefe la preocupación de que, al pensar por uno mismo y expresar el pensamiento, podrían surgir disturbios en el Estado, significa despertar en él la desconfianza frente a su propio poder o aun el odio contra su pueblo.

Con todo, el principio universal por el que el pueblo ha de juzgar negativamente sus derechos, es decir, lo que puede considerar que el supremo legislador no ha ordenado con su mejor voluntad, se contiene en esta tesis: Lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco el legislador puede decidirlo sobre el pueblo. En consecuencia, si se pregunta, por ejemplo, si una ley que dispone la constante perdurabilidad de cierta constitución eclesiástica, dada en otro momento, puede considerarse brotada de la auténtica voluntad del legislador (de su intención), se ha de preguntar primero si a un pueblo le está permitido configurar en ley el que deban perpetuarse ciertos artículos de fe y formas de la religión externa, aceptadas en otro momento; por tanto, si se le permite impedirse, en la posteridad, seguir progresando en el conocimiento de la religión o rectificar eventuales errores pasados. Ahora bien, resulta claro que un contrato originario que configurara esto en ley sería en sí mismo nulo y vano: porque atenta contra la determinación y los fines de la humanidad; por tanto, una ley dictada así no se ha de considerar como la auténtica voluntad del monarca, y pueden hacerse objeciones a ella.

En todo caso, aunque tal cosa fuera dispuesta por el legislador supremo, podría ser juzgada, por cierto, universal y públicamente, pero nunca se movilizará una resistencia frente a ella, de palabra o de hecho.

En toda república ha de haber una obediencia, sujeta al mecanismo de la constitución política según leyes coactivas (que alcanzan a todos); pero ha de haber, al mismo tiempo, un espíritu de libertad, ya que, en lo concerniente al deber universal de los hombres, tal constitución exige la persuasión racional de que tal coacción es legítima, a fin de no incurrir en contradicción consigo misma. La obediencia, sin este espíritu, es la causa originaria de todas las sociedades secretas. Pues hay una vocación natural de la humanidad, sobre todo en lo referente al hombre en general, a comunicarse mutuamente; por tanto, tales sociedades desaparecerían si se propiciara esta libertad.

¿Y de qué otro modo podría el gobierno alcanzar los conocimientos que favorecen su propio propósito esencial, sino dejando que aflore el espíritu de libertad, tan digno de respeto en su origen y en sus efectos?

* * *

Una práctica que se aparta de todos los principios puros de la razón en ninguna parte reniega de la teoría con más presunción que en la cuestión de los requisitos para una buena constitución política. La causa estriba en que una constitución legal existente hace tiempo acostumbra paulatinamente al pueblo a una regla: la de juzgar tanto su felicidad como sus derechos conforme al estado en que todo ha discurrido hasta el momento por su curso tranquilo; pero, en sentido contrario, no le lleva a apreciar tal estado según los conceptos del derecho y la felicidad que la razón pone a su alcance: más bien a preferir siempre aquel estado pasivo, sin embargo, antes que el peligroso trance de buscar uno mejor (aquí es válida la amonestación de Hipócrates a los médicos: iudicium anceps, experimentum periculosum). Y como todas las constituciones existentes hace tiempo, cualesquiera que sean sus defectos, y con todas sus diferencias, arrojan un mismo resultado, es decir, el de contentarse con lo que hay, se sigue que no hay teoría alguna válida de suyo, si se considera el bienestar del pueblo, sino que todo se apoya en una práctica dócil a la experiencia.

No obstante, si hay algo en la razón que se deja expresar con el nombre de derecho político, y si este concepto tiene para los hombres, enfrentados mutuamente por el antagonismo de la libertad, una fuerza vinculante y, por tanto, realidad objetiva (práctica), sin que sea lícito fijarse en el bienestar o malestar que puede venir de ello (lo que se conoce sólo por experiencia), entonces tal derecho se funda en principios a priori (pues la experiencia no puede enseñar lo que es el derecho), y hay una teoría del derecho político, sin conformidad con la cual ninguna práctica es válida.

Nada se puede alegar contra esto, sino que, si los hombres tienen en su cabeza la idea de los derechos que les incumben, no obstante, por mor de la dureza de su corazón, serían incapaces e indignos de ser tratados conforme a ella, y por eso es permisible y necesario un poder supremo, que los mantenga en orden y proceda según reglas de prudencia. Pero este salto a la desesperada (salto mortale) es de tal índole que, si acaso no se trata del derecho, sino sólo de la fuerza, también al pueblo le está permitido ensayar la suya y volver insegura así toda constitución legal. Si no hay nada que infunda por medio de la razón un respeto inmediato (como los derechos del hombre), todo influjo sobre el arbitrio de los hombres es incapaz de refrenar su libertad. Pero si, junto a la benevolencia, se hace oír el derecho, entonces no se muestra tan viciada la naturaleza humana como para no escuchar su voz con respeto. (Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant, Virgilio.)

III. De la relación de la teoría con la práctica en el derecho de gentes, considerada en sentido filantrópico-universal, es decir, cosmopolita [99] (Contra Moses Mendelssohn)

¿Hay que amar al género humano en su totalidad, o es éste un objeto que debe ser considerado con enojo, al que se desea, por cierto, todo el bien (para no convertirse en misántropo), pero sin

esperarlo de él, y del cual, por tanto, mejor será apartar la vista?

La respuesta a esta pregunta depende de la que se dé a esta otra: ¿Hay en la naturaleza humana disposiciones por las que se pueda comprobar que la especie progresa siempre hacia lo mejor, y que el mal del pasado y del presente se perderá en el bien del futuro? Pues entonces podemos amar a la especie, siquiera, no obstante, en su constante aproximación al bien; de lo contrario, deberíamos odiarla o despreciarla, diga lo que quiera frente a esto la afectación de la filantropía universal (la cual sería, a lo sumo, un amor de benevolencia, no de complacencia). Porque no se puede evitar odiar lo que es malo y seguirá siéndolo, sobre todo lo que supone una recíproca violación premeditada de los más sagrados derechos del hombre (aunque se haga el mayor de los esfuerzos para hacer brotar el amor: no precisamente para infligir mal alguno a los hombres, sino para tratar con ellos tan poco como sea posible).

Moses Mendelssohn era de esta opinión (Jerusalem, sección 2, pp. 44-47), que opone a la hipótesis de una educación divina del género humano, de su amigo Lessing. Para él, es una quimera «que el todo, la humanidad en este mundo, deba moverse hacia adelante en el curso de los tiempos y perfeccionarse». «Vemos –dice– que el género humano, en conjunto, realiza pequeñas oscilaciones; y que nunca dio un paso adelante sin deslizarse poco después, con rapidez redoblada, a su estado anterior.» (Así ocurre con la piedra de Sísifo; y, de esta manera, se toma la tierra, igual que los indios, como lugar de expiación de antiguos pecados que ya no se recuerdan.) «El hombre sigue adelante; pero la humanidad, entre límites fijos, oscila arriba y abajo; y mantiene, considerada en conjunto, aproximadamente el mismo nivel de moralidad en todas las épocas, la misma proporción de religión e irreligión, de virtud y vicio, de felicidad (?) e infortunio.»

Introduce estas afirmaciones cuando dice (p. 46): «¿Queréis adivinar los propósitos de la Providencia para la humanidad? No forjéis hipótesis» (antes las había llamado teorías); «mirad lo que sucede a vuestro alrededor, y si podéis arrojar una mirada panorámica sobre la historia de todas las épocas, mirad lo que siempre ha sucedido. Esto es un hecho, debe haber sido aprobado, o siquiera consentido, en los planes de la sabiduría».

Yo soy de otra opinión. Si es un espectáculo digno de una divinidad el ver la lucha de un hombre virtuoso con las adversidades y tentaciones al mal, sin retroceder ante ellas: entonces es un espectáculo sumamente indigno, no digo de una divinidad, sino aun del más común pero bienintencionado de los hombres, el que brinda periódicamente el género humano al ascender unos pasos hacia la virtud, para recaer poco después, con igual profundidad, en el vicio y la miseria. Tal vez pueda ser conmovedor e instructivo asistir unos instantes a esta tragedia, pero al fin ha de caer el telón; pues a la larga se convierte en farsa, y aunque no se cansen los actores, porque son bufones, se cansa el espectador, que tiene bastante con un acto u otro, si es capaz de inferir de ello, con fundamento, que esta pieza interminable será siempre igual. Si se trata de un mero drama, el castigo final puede compensar las sensaciones desagradables, por cierto, gracias al desenlace. Pero dejar que en la realidad se apilen vicios innumerables (aunque entreverados de virtudes), a fin de que un día puedan ser castigados con justicia, resulta, al menos según nuestro concepto, contrario a la moralidad de un sabio creador y gobernador del mundo.

Por tanto, se me permitirá asumir que, así como el género humano se halla en constante avance con respecto a la cultura, que es su fin natural, se comprende que progresa hacia lo mejor con respecto al fin moral de su existencia, y que tal progreso, en efecto, a veces será interrumpido, pero nunca roto. No tengo necesidad de demostrar esta suposición; la demostración le corresponde a su adversario. Porque yo me apoyo en un deber innato para mí, por el que cada miembro de la serie de generaciones –en la que yo (como hombre sin más) figuro, aunque no sea tan bueno, respecto a la condición moral exigible de mí, como debería y podría ser– actúe sobre la posteridad de suerte que ésta se vuelva cada vez mejor (pues también se ha de admitir esta posibilidad), y que ese deber pueda así transmitirse legítimamente de un miembro de las generaciones a otro. Ahora bien, por más dudas que puedan extraerse de la historia contra mis esperanzas, las cuales, si fueran probatorias, podrían inducirme a desistir de un trabajo aparentemente vano, puedo, sin embargo, en tanto ello no pueda demostrarse por completo, negarme a cambiar el deber (en cuanto lo liquidum) por la regla de prudencia de no dedicarse a lo impracticable (en cuanto lo illiquidum, ya que es mera hipótesis); y por incierto que sea para mí

y que pueda seguir siendo siempre, si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto, sin embargo, no puede perjudicar la máxima de que tal cosa sea factible, ni, por tanto, la necesidad de presuponerla en sentido práctico.

Esta esperanza de tiempos mejores, sin la cual nunca hubiera entusiasmado al corazón humano un anhelo serio de hacer algo provechoso para el bien universal, también ha influido siempre en la labor de los bienpensantes; y el buen Mendelssohn debía haber contado con ello cuando se esforzaba tan solícitamente en pro de la ilustración y la prosperidad de la nación a que pertenecía. Pues no podía esperar razonablemente que las lograra él mismo y por sí solo, sin que otros continuaran tras él por la misma senda. Ante el triste espectáculo, no de los males que agobian al género humano por causas naturales, sino más bien aquéllos que se infligen los hombres mutuamente, sin embargo, el ánimo se reconforta con la perspectiva de que el futuro pueda ser mejor: y, por cierto, con benevolencia desinteresada, pues llevaremos mucho tiempo en la tumba antes de que se cosechen los frutos que en parte hemos sembrado nosotros mismos. Los argumentos empíricos contra estas resoluciones tomadas por esperanza son aquí inoperantes. Que lo que hasta ahora no se ha logrado tampoco se ha de lograr jamás, no autoriza a desistir de un propósito técnico o pragmático (como, por ejemplo, la aviación con globos aerostáticos); menos aún de un propósito moral, el cual, si no se ha demostrado que su realización es imposible, constituye un deber. Además, se pueden ofrecer muchas pruebas de que el género humano en su conjunto, en nuestra era, en comparación con las anteriores, ha realizado considerables progresos aun en lo moral (contra los cuales nada prueban breves detenciones); y el alboroto por el continuo aumento de la degeneración se debe precisamente a que, al situarse en un nivel más alto de moralidad, ve con mayor amplitud ante sí, y su juicio sobre lo que se es, en comparación con lo que se debe ser, y, por tanto, su propia censura, se vuelven siempre tanto más estrictos, cuantos más niveles de moralidad hemos subido en el curso del mundo que hemos alcanzado a conocer.

Si preguntamos ahora por qué medios nos sería dado mantener y aun acelerar este incesante progreso hacia lo mejor, pronto se observa que este éxito, que se pierde en la inmensidad, no

dependerá tanto de lo que nosotros hagamos (por ejemplo, de la educación que demos a los jóvenes) y del método con que nosotros hemos de proceder para conseguirlo, como de lo que la naturaleza humana haga en y con nosotros, para forzarnos a seguir una vía a la que difícilmente nos someteríamos nosotros mismos. Pues sólo de ella, o más bien de la providencia (porque se requiere una sabiduría suprema para cumplir este fin), podemos esperar un éxito que alcance a la totalidad y llegue de ésta a las partes, puesto que los hombres, al contrario, en sus proyectos arrancan sólo de las partes, y aun se quedan en ellas; y hasta la totalidad como tal, demasiado grande para ellos, pueden extenderse sus ideas, pero no su influjo: sobre todo porque, al oponerse en sus proyectos, difícilmente se unirían para ello por propia y libre decisión.

Así como la violencia general y la necesidad resultante de ella tuvieron que decidir a un pueblo a someterse a la coacción que la razón misma le prescribe como medio; a saber: a las leyes públicas, y a ingresar en una constitución civil, también la necesidad resultante de las continuas guerras con que los Estados tratan sin cesar de disminuirse o subyugarse mutuamente, ha de llevarlos, al fin, aun contra su voluntad, a ingresar en una constitución cosmopolita; o bien, si tal estado de una paz universal (como ha ocurrido muchas veces con Estados demasiado grandes) es, por otro lado, aún más peligroso para la libertad, al producir el más temible despotismo, entonces la necesidad les debe forzar a un estado que no es, en verdad, el de una república cosmopolita bajo un jefe, sino un estado jurídico de federación conforme a un derecho de gentes concertado en común.

Así, el progreso cultural de los Estados, junto con su creciente tendencia a extenderse a costa de los otros, por medio de la astucia o la violencia, multiplican las guerras y producen gastos cada vez mayores, ocasionados por ejércitos siempre en aumento (con soldada permanente), mantenidos a punto y disciplinados, provistos cada vez de mayor número de instrumentos bélicos; entre tanto, suben los precios de cuanto se necesita, sin que pueda esperarse un incremento proporcionado y progresivo de los metales con que se paga; ninguna paz dura tanto como para que el ahorro logrado mientras dura llegue a igualar los costes de la próxima guerra; contra esto, la invención de la deuda pública es un recurso

ciertamente ingenioso, pero que acaba por destruirse a sí mismo. Así, lo que la buena voluntad tenía que hacer, pero no hizo, al final lo realiza la impotencia: organizar internamente cada Estado, de suerte que no sea su jefe, a quien nada cuesta la guerra (porque transfiere los costes a otro, es decir, al pueblo), sino el pueblo, a quien sí le cuesta, el que tenga el voto decisivo sobre si debe o no haber guerra (para lo cual, desde luego, ha de presuponerse necesariamente aquella idea del contrato originario). Pues el pueblo se guardará de exponerse al peligro de su indigencia personal (el cual no afecta al jefe) sólo por ansias de expansión o por presuntas ofensas meramente verbales. Y así, también la posteridad (sobre la que no recaerá nada de que no sea culpable), no por causa del amor a ella, sino por el amor de cada época a sí misma, podrá progresar siempre hacia lo mejor aun en sentido moral, mientras cada república, incapaz de dañar violentamente a otra, haya de atenerse sólo al derecho y pueda esperar con fundamento que otras, formadas como ella, acudirán en su ayuda.

Esto, sin embargo, es sólo opinión y mera hipótesis: incierta, como todo juicio que quiere asignar a un efecto intencionado, que no se halla del todo en nuestro poder, la única causa natural adecuada al mismo; y aun en un Estado ya existente, la hipótesis no contiene ningún principio para que el súbdito la imponga por la fuerza (como ya se ha mostrado), sino sólo para el jefe libre de coacción. Si en la naturaleza del hombre, según el orden habitual, no figura el renunciar voluntariamente a su poder, sin embargo, ello no es imposible en circunstancias apremiantes: puede considerarse como una expresión no inadecuada de los deseos y esperanzas morales de los hombres (cuando son conscientes de su incapacidad), el esperar de la providencia las circunstancias requeridas para ello: ella facilitará una salida al fin de la humanidad en el conjunto de su especie, para que alcance su determinación final por el libre uso de sus fuerzas, hasta donde lleguen; salida que contrarrestan, precisamente, los fines de los hombres, considerados separadamente. Pues el recíproco contrarresto de las inclinaciones, de que surge el mal, facilita a la razón un libre juego, para subyugarlas a todas y conseguir que, en lugar del mal, domine el bien, el cual, una vez existe, se mantiene en adelante por sí mismo.

* * *

En ninguna otra parte se muestra la naturaleza humana menos digna de ser amada que en las relaciones mutuas entre los pueblos. Ningún Estado está seguro frente a otro, ni por un momento, en lo que respecta a su independencia o patrimonio. Siempre existe la mutua voluntad de subyugarse o de reducir la posesión; y el armamento de defensa, que a menudo torna la paz más agobiante y ruinosa para el bienestar interior que la propia guerra, nunca disminuye. Ahora bien: contra esto no hay otro remedio posible sino el de un derecho de gentes fundado en leyes públicas con el respaldo del poder, al que debería someterse todo Estado (por analogía con el derecho civil o político de los hombres considerados individualmente); pues una paz universal duradera, mediante el llamado equilibrio de las potencias en Europa es una mera quimera, como la casa de Swift, tan perfectamente construida por un arquitecto, según todas las leyes del equilibrio, que se vino abajo al posarse un gorrión sobre ella. «Pero los Estados –se dirá– no se someterán jamás a tales leyes coactivas; y la propuesta de un Estado universal de pueblos, bajo cuyo poder deberían acomodarse voluntariamente todos los Estados particulares, para obedecer sus leyes, por bien que pueda sonar en la teoría de un abate de Saint Pierre o de un Rousseau, sin embargo, no es válida para la práctica; pues así ha sido considerada siempre por grandes estadistas, y más aún por los jefes de Estado, como una idea pedante y pueril, salida de la escuela.»

Por mi parte, no obstante, confío en la teoría, la cual parte del principio jurídico de cómo debe ser la relación entre hombres y Estados, y recomienda a los dioses de la tierra la máxima de proceder siempre en sus disputas de suerte que con él se introduzca ese Estado universal de pueblos, y se acepte como posible (in praxi) y como capaz de existir; pero, a la vez, confío también (in subsidium) en la naturaleza de las cosas, que obliga a ir a donde no quiere irse de grado (fata volentem ducunt, nolentem trahunt). Y en ésta se incluye asimismo la naturaleza humana: la cual, como en ella siempre continúa vivo el respeto al derecho y al deber, no puedo ni quiero considerar hundida en el mal, hasta el punto de

que la razón práctica moral no vaya a triunfar de él, tras muchos intentos fallidos, y nos presente la naturaleza humana como digna de ser amada. Así, también se mantiene la tesis desde el punto de vista cosmopolita: lo que vale por fundamentos racionales para la teoría, vale también para la práctica.

El fin de todas las cosas [100]

Es una expresión corriente, sobre todo en el lenguaje piadoso, el hablar del tránsito de un moribundo del tiempo a la eternidad.

Nada querría decir esta expresión si con eternidad se quisiera dar a entender un tiempo que se prolonga al infinito; pues entonces el hombre no saldría del tiempo, sino que partiría de un tiempo a otro. Por tanto, debe aludirse a un fin de todos los tiempos, en una perduración ininterrumpida del hombre, pero en una duración (considerada su existencia como magnitud), no obstante, que sería una magnitud no comparable con el tiempo (duratio noumenon), de la que no podemos formarnos (fuera del meramente negativo) concepto alguno.

Este pensamiento encierra algo de horrible: porque nos lleva al borde de un abismo de cuya sima nadie vuelve («con fuertes brazos le retiene la eternidad en un lugar tétrico, de donde nadie regresa», Haller); y, sin embargo, también algo de atrayente: pues no se puede dejar de volver a él la mirada asustada (nequeunt expleri corda tuendo, Virgilio). Es terrible-sublime, en parte por causa de su oscuridad, pues en ésta suele obrar la imaginación con más fuerza que a plena luz. Finalmente, ha de estar entretejido con la razón humana universal: porque nos topamos con él en todos los pueblos, en todas las épocas, ataviado de una manera o de otra.

Sin embargo, si seguimos este tránsito del tiempo a la eternidad (al margen de que esta idea, considerada teóricamente, como ampliación del conocimiento, tenga o no realidad objetiva), como hace la razón misma en sentido moral, tropezamos con el fin de todas las cosas en cuanto seres temporales y objetos de posible experiencia: fin que, en el orden moral de los fines, es el comienzo de una perduración como seres suprasensibles, que no se hallan bajo las condiciones temporales y que, por tanto, al igual que su estado, tampoco pueden ser capaces de otra determinación de su

condición que la moral.

Los días son como hijos del tiempo, porque el día siguiente, con cuanto contiene, es engendro del anterior. Como el último hijo es el hijo más nuevo para los padres, llamamos al último día (el momento del tiempo que lo cierra) el día novísimo. El día novísimo aún pertenece al tiempo; pues en él aún sucede algo (no pertinente a la eternidad, donde nada sucede, pues ello sería continuación del tiempo), a saber: rendición de cuentas de los hombres por la conducta de toda su vida. Es un día del juicio; la sentencia absolutoria o condenatoria del juez del mundo es, por tanto, el auténtico fin de todas las cosas, y, al mismo tiempo, el comienzo de la eternidad (bienaventurada o réproba), en que la suerte que a cada uno le cupo permanece cual fue en el momento de la sentencia. Por tanto, el día novísimo contiene también el juicio novísimo. Sin embargo, si en el fin de las últimas cosas hubiera de figurar el del mundo, en la forma en que ha parecido hasta ahora, es decir, la caída de las estrellas del cielo como de una bóveda, la precipitación de este mismo cielo (o el que se enrollara como un libro), el incendio de cielo y mundo, la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra, sede de los santos, y de un infierno para los réprobos; entonces el día del juicio no sería el día novísimo, sino que le seguirían otros distintos. Pero como la idea del fin de todas las cosas no tiene su origen en la reflexión sobre el curso físico, sino sobre el curso moral de las cosas en el mundo, y sólo así está dispuesto, el último sólo puede referirse a lo suprasensible (no comprensible sino en lo moral), como corresponde a la idea de eternidad: en efecto, la representación de las últimas cosas, que han de venir después del día novísimo, hay que considerarla sólo como una sensibilización de aquélla, con sus consecuencias morales, por lo demás no comprensibles teóricamente para nosotros.

Pero hay que observar que, desde la más remota antigüedad, encontramos dos sistemas sobre la eternidad venidera: uno, el de los unitarios, que concede a todos los hombres (unidos por expiaciones más o menos largas) la eterna bienaventuranza, el otro el de los dualistas,[101] que la concede a algunos elegidos, y a todos los demás la eterna condenación. Porque no es posible un sistema según el cual todos estarían destinados a ser condenados, ya que no habría modo de justificar por qué habían sido creados; la

aniquilación de todos revelaría una sabiduría deficiente, la cual, descontenta con su propia obra, no sabría de otro remedio mejor que destruirla. Los dualistas tropezaron siempre con la misma dificultad, que les impedía pensar en la eterna condenación de todos; pues podría preguntarse: ¿por qué crear a unos pocos, o a uno solo, si solo hubiera de existir para ser condenado?; lo que, sin embargo, es bastante peor que no ser.

En efecto, en la medida en que nos alcanza, hasta donde podemos explorar, el sistema dualista (pero sólo bajo el supuesto de un primer ser sumamente bueno), en sentido práctico, encierra un motivo preponderante para cada hombre, sobre cómo ha de regirse a sí propio (no sobre cómo está facultado para regir a los demás): pues, en la medida en que se conoce, la razón no le presenta ninguna otra perspectiva de la eternidad que la que su propia conciencia le abre al final de la vida por la conducta que ha llevado. Pero, como mero juicio de la razón, no basta para convertirlo en dogma, es decir, en una proposición teórica, válida en sí misma (objetiva). Pues, ¿qué hombre se conoce a sí propio, o a nadie, tan a fondo como para decidir que si apartara de todas las causas de su presunta vida honrada cuanto se designa como debido a la suerte, como su buen temperamento innato, el gran vigor natural de sus fuerzas superiores (las del entendimiento y la razón para contener sus impulsos), amén de la oportunidad con que el azar le ahorró, por fortuna, muchas seductoras ocasiones que otros hallaron; si pudiera separar todo esto de su carácter real (como ha de hacerlo si quiere estimarlo en lo debido, pues lo que obsequia la suerte no puede atribuirse a su propio mérito): quién quiere entonces decidir, digo yo, si un hombre, ante los ojos omnividentes de un juez universal, guarda, por su valor moral interior, alguna ventaja sobre los demás? ¿Y acaso no será una absurda presunción, por un conocimiento superficial de sí mismo, formular un juicio sobre el valor moral propio (y el destino merecido) o el de los demás?

Por ello, tanto el sistema de los unitarios como el de los dualistas, considerados como dogmas, parecen exceder por completo el poder especulativo de la razón humana, y todo parece conducirnos a limitar en absoluto aquellas ideas de la razón a las condiciones del uso práctico. Pues nada tenemos delante que nos pueda instruir desde ahora sobre nuestro destino en un mundo venidero, sino el

juicio de la propia conciencia; a saber: lo que nuestro estado moral presente, en la medida en que lo conocemos, nos permite juzgar razonablemente: es decir, que aquellos principios que hayamos encontrado prevalentes en nuestra conducta hasta el final (ya sean del bien o del mal), lo seguirán haciendo después de la muerte; sin que tengamos el menor motivo para asumir un cambio de los mismos en el futuro. Así pues, tenemos que esperar para la eternidad, bajo el dominio del principio bueno o malo, las consecuencias adecuadas al mérito o la culpa; al respecto, conviene actuar como si la otra vida y el estado moral con que acabamos la presente, con sus consecuencias, fueran invariables al entrar en aquélla. En sentido práctico, por tanto, el sistema que habrá que adoptar será el dualista; sin que importe cuál de los dos merece la palma en sentido teórico y meramente especulativo; aunque parece que el sistema unitario se mece más en una seguridad indiferente.

Pero ¿por qué los hombres esperan, en general, un fin del mundo?, y, si éste se les concede, ¿por qué precisamente un fin con horrores (para la mayor parte del género humano)?… El motivo de lo primero parece residir en que la razón les dice que la duración del mundo tiene un valor en tanto que los seres racionales se conforman al fin final de su existencia; pero si éste no se ha de alcanzar, la creación les parece sin finalidad: como una farsa sin desenlace ni intención razonable. Lo segundo se funda en la opinión de la condición corrompida del género humano,[102] aumentada hasta la desesperación; y asignarle un fin, y un fin terrible, por cierto, sería la única medida respetable conforme a una suprema justicia y sabiduría (para la mayoría de los hombres).

De ahí que los presagios del día novísimo (pues, ¿qué imaginación, excitada por gran expectativa, está falta de signos y prodigios?) son todos del género espantoso. Algunos piensan, al respecto, en la injusticia desbordada, en la opresión de los pobres por la crápula arrogante de los ricos y en la pérdida total de la lealtad y la fe; o en las guerras sangrientas que inflamarán la faz de la tierra, etc.; en una palabra, en la caída moral y el súbito incremento de todos los vicios con sus consecuentes males, como antes nunca se viera. Otros piensan en inusitadas catástrofes naturales, terremotos, tempestades e inundaciones, o cometas y fenómenos atmosféricos.

De hecho, los hombres sienten, no sin causa, el peso de su existencia, aunque ellos mismos son esa causa. El motivo parece residir en esto. De manera natural, en el progreso del género humano, la cultura del talento, de la habilidad y del gusto (con su consecuencia, la abundancia) se adelanta al desarrollo de la moralidad; y este estado es el más agobiante y peligroso tanto para el bienestar físico como para la moralidad: porque las necesidades crecen más de prisa que los medios de satisfacerlas. Pero la disposición moral, que (como el horaciano poena, pede claudo) siempre sigue a distancia a la humanidad, la cual, en su curso acelerado, se enreda y a menudo cae (como podía esperarse de un sabio gobierno del mundo), la adelantará un día; y así, si tenemos en cuenta las pruebas de la experiencia, a propósito de las ventajas morales de nuestro tiempo sobre las anteriores, podemos abrigar la esperanza de que el día novísimo se parecerá más al viaje de Elías que a un viaje infernal al estilo de los coraítas, y se introduzca sobre la tierra el fin de todas las cosas. Sólo que esta fe heroica en la virtud, no obstante, no parece que, subjetivamente, tenga un influjo tan generalizado sobre los ánimos como esa entrada acompañada de espantos que supuestamente precederá a las últimas cosas.

* * *

Nota

Como aquí sólo nos las habemos con ideas (o jugamos con ellas) que la misma razón se crea, cuyos objetos (si es que los tiene) radican por completo fuera de nuestro horizonte, y aunque hay que considerarlas excesivas para el conocimiento especulativo, no han de estar vacías en todos los sentidos, sino que la misma razón legisladora las pone a nuestro alcance en sentido práctico, no para cavilar sobre sus objetos, sobre lo que sean en sí y según su naturaleza, sino para que las pensemos en relación con los principios morales, orientados al fin final de todas las cosas (con lo que tales ideas, que de otro modo estarían vacías, reciben práctica

realidad objetiva), así tenemos ante nosotros un campo libre: dividir este producto de nuestra propia razón, el concepto general de un fin de todas las cosas, según la relación que mantiene con nuestra capacidad cognoscitiva, y establecer la clasificación subsiguiente.

Así pues, dividimos el todo en: 1) el fin natural[103] de todas las cosas, según el orden de los fines morales de la sabiduría divina, que, por tanto (en sentido práctico), podemos comprender bien; 2) el fin místico (sobrenatural) de las mismas, según el orden de las causas eficientes, de las que no comprendemos nada; y 3) el fin contranatural (invertido) de todas las cosas, producido por nosotros mismos al malentender el fin final; y lo presentaremos en tres secciones: del primero ya se ha tratado, así que nos quedarán los siguientes.

* * *

Dice el Apocalipsis (10:5-6): «El ángel que vi plantado sobre el mar y la tierra firme alzó la diestra hacia el cielo y juró por el que vive por los siglos de los siglos, que creó el cielo y cuanto contiene, etc.: que ya no queda tiempo».

De no suponer que el ángel «con su voz de siete truenos» (véase 3) ha proclamado una insensatez, ha querido decir que, en adelante, ya no ha de haber ningún cambio; pues de haber algún cambio aún en el mundo, también habría tiempo, pues aquél no puede tener lugar sino en éste, y no es pensable sin presuponerlo.

Aquí tenemos un fin de todas las cosas representado como objeto de los sentidos, del que ningún concepto podemos formarnos: porque nos vemos atrapados en contradicciones si queremos dar el primer paso del mundo sensible al inteligible; lo que ocurre aquí, cuando el momento que constituye el fin del primero también ha de ser el principio del otro, con lo que éste y aquél se hallan en la misma serie temporal, lo cual es contradictorio.

Pero también decimos que pensamos una duración como infinita

(como eternidad): no porque poseamos algún concepto determinable de su magnitud –lo cual es imposible, ya que le falta por completo el tiempo como medida de tal magnitud–, sino que se trata de un concepto meramente negativo de la duración eterna, porque donde no hay tiempo tampoco se da fin alguno, concepto con el que no avanzamos ni un solo paso en nuestro conocimiento, sino que sólo quiere decir que la razón, a propósito (práctico) del fin final, no puede quedar satisfecha por la vía del continuo cambio; aunque, si lo intenta con el principio del reposo y la inmortalidad del estado del mundo, le ocurrirá lo mismo por lo que respecta al uso teórico, e irá a parar a una total ausencia de pensamiento. Pues no le queda otro remedio que pensar en un cambio que se prolonga al infinito (en el tiempo), como progreso constante hacia el fin final, en que se mantiene y conserva idéntico el sentir (que no es, como el cambio, un fenómeno, sino algo suprasensible, que, por tanto, no cambia en el tiempo). La regla del uso práctico de la razón, según esta idea, no quiere decir sino que debemos tomar nuestra máxima como si, en todos los infinitos cambios de bien a mejor, nuestro estado moral, atenido al sentir (el homo noumenon, «cuya peregrinación está en cielo»), no estuviera sometido a ninguna mudanza temporal.

Pero figurarse que sobrevendrá un momento en que cesará todo cambio (y con ello el tiempo mismo) es una representación que irrita a la imaginación. Entonces la entera naturaleza quedará rígida y como petrificada: el último pensamiento, el último sentimiento se detendrán en el sujeto pensante, sin el menor cambio, para siempre. Una vida semejante, si puede llamarse vida, a un ser que sólo puede ser consciente de su existencia y de la magnitud de ésta (como duración) en el tiempo, tiene que parecerle igual al aniquilamiento: porque, para poderse pensar a sí mismo en tal estado, tiene que pensar en algo en general; pero el pensar contiene al reflexionar, que sólo puede ocurrir en el tiempo.

De ahí que los habitantes del otro mundo sean representados entonando, según el lugar en que habitan (el cielo o el infierno), el sempiterno aleluya o la interminable lamentación (Apocalipsis, 19:1-6; 20:15): con lo que debe darse a entender la total ausencia de cambio en su estado.

Sin embargo, por mucho que exceda a nuestra comprensión, esta idea, no obstante, se halla muy emparentada con la razón en el aspecto práctico. Si admitimos que el estado físico-moral del hombre en la vida actual tiene el apoyo más firme, a saber, el continuo progresar y acercarse al sumo bien (que se le ha fijado como meta); sin embargo, no puede (aun con la conciencia de la invariabilidad de su sentir) unir el contento a la perspectiva de un perdurable cambio de su estado (tanto moral como físico). Pues el estado en el que se encuentra ahora resulta siempre un mal en comparación con el mejor, al que se dispone a entrar; y la representación de un progreso indefinido hacia el fin final equivale, con todo, a la perspectiva de una serie interminable de males, los cuales, aunque contrapesados por bienes mayores, no permiten que se produzca el contento, que no se puede pensar sino cuando el fin final sea alcanzado, por fin, alguna vez.

Por esto el hombre caviloso da en la mística (pues la razón, que no se contenta fácilmente con el uso inmanente, es decir, práctico, sino que de grado lleva su osadía a lo trascendente, tiene también sus misterios), donde la razón no se comprende a sí misma ni aquello que quiere, sino que prefiere entusiasmarse, cuando convendría más al habitante intelectual de un mundo sensible mantenerse dentro de los límites de éste. Así surge el monstruoso sistema de Lao zi sobre el sumo bien, que debe consistir en nada, es decir, en la conciencia de sentirse absorbido en el abismo de la divinidad, por la fusión con la misma y la aniquilación de la personalidad; y para anticipar la sensación de este estado, los filósofos chinos se esfuerzan, en un recinto oscuro, en pensar y sentir esta nada suya con los ojos cerrados. De ahí el panteísmo (de los tibetanos y de otros pueblos orientales) y el espinosismo extraído de la sublimación metafísica del mismo; ambos hermanados con el primitivo sistema emanantista, por el que todas las almas humanas proceden de la divinidad (con reabsorción final de ésta). Y todo para que los hombres puedan disfrutar, al fin, de un reposo eterno, que constituye su presunto fin bienaventurado de todas las cosas; un concepto que, de suyo, sirve de arranque al entendimiento y, a la vez, pone fin a todo pensamiento.

* * *

El fin de todas las cosas que pasan por las manos del hombre es, a pesar de sus buenos fines, una necedad: pues supone el empleo de medios tales, para lograr sus fines, que repugnan precisamente a éstos. La sabiduría, es decir, la razón práctica en la adecuación de las medidas completamente pertinentes con el sumo bien, con su fin final de todas las cosas, sólo reside en Dios; y el no actuar de manera visible contra su idea es lo que podría llamarse sabiduría humana. Pero este seguro contra la necedad, que el hombre sólo puede esperar alcanzar a fuerza de ensayos y frecuentes cambios de plan, es más bien «una joya, que ni siquiera el mejor de los hombres puede más que perseguir y no alcanzar»; aunque no ha de dejarse asaltar por la interesada persuasión de que puede perseguirlo menos porque ya lo ha alcanzado.

De ahí los proyectos, alterados de tiempo en tiempo, a menudo contradictorios, de lograr los medios convenientes para que la religión sea pura y vigorosa en todo un pueblo; de manera que podamos exclamar: ¡pobres mortales, nada hay entre vosotros constante sino la inconstancia!

Cuando estos ensayos, al fin, han prosperado tanto que la república es capaz y propensa a prestar oído no sólo a las doctrinas piadosas tradicionales, sino también a la razón práctica alumbrada por ellas (como es preciso también para la religión); cuando los sabios (a la manera humana) del pueblo elaboran proyectos, no por convenio propio (como un clero), sino como conciudadanos, y coinciden en su mayor parte, con lo cual demuestran, de manera irreprochable, que lo que les importa es la verdad; y cuando también el pueblo toma interés por el conjunto (si bien aún no en los mínimos detalles), por un sentimiento general de la necesidad de edificación de sus disposiciones morales, y no por la exigencia fundada en la autoridad: entonces nada parece más aconsejable que dejar que aquéllos hagan y prosigan, pues se hallan en el buen camino de la idea que persiguen; pero en lo que concierne al éxito de los medios escogidos para el mejor fin final, ya que siempre resulta incierto cómo ha de ocurrir conforme al curso de la naturaleza, abandonémoslo a la providencia. Pues por muy incrédulo que se

quiera ser, no obstante, cuando es imposible en absoluto predecir el éxito con certeza, por ciertos medios escogidos según la máxima sabiduría humana (que si ha de merecer este nombre, tiene que referirse únicamente a lo moral), se debe creer, al modo práctico, en una concurrencia de la sabiduría divina en el curso de la naturaleza, a no ser que se prefiera renunciar a su fin final.

Se objetará que muchas veces se ha dicho que el plan actual es el mejor; que esto debe ser para siempre; que ahora es un estado para la eternidad. «El que es bueno (según este concepto) siga siendo bueno»; «El malvado (contrario a él) que siga en su maldad» (Apocalipsis, 22:11): como si la eternidad, y con ella el fin de todas las cosas, pudieran suceder ya; y, sin embargo, aparecen siempre nuevos planes, y con frecuencia el más nuevo es la restauración de uno viejo; y, considerada la trayectoria, no han de faltar en lo sucesivo más proyectos definitivos.

Me percato tan bien de mi incapacidad de configurar por mi parte otro ensayo nuevo y feliz, que preferiría, aunque no haga falta para ello gran inventiva, aconsejar que se dejen como estaban las cosas que por una generación han demostrado ser soportables por sus consecuencias. Pero como puede que ésta no sea la opinión de un espíritu grande o emprendedor, permítaseme observar modestamente no lo que hayan de hacer, sino el cuidado que han de tener para no actuar contra su propia intención (aunque fuera la mejor).

El cristianismo, además del máximo respeto que inspira irresistiblemente la santidad de sus leyes, tiene en sí algo amable. (No me refiero a la amabilidad de la persona que nos lo ha procurado con grandes sacrificios, sino de la cosa en sí; a saber: la constitución moral que Él estableció; pues aquélla se sigue de ésta.) El respeto es, sin duda, lo primero, porque sin él no se da el auténtico amor; aunque sin amor se puede abrigar, no obstante, gran respeto hacia alguien. Pero cuando no se trata meramente de la representación del deber, sino también del cumplimiento; cuando se pregunta por los motivos subjetivos de las acciones, de los cuales, si pueden suponerse, habrá que esperar, en primer lugar, lo que el hombre haga, y no, como por motivos meramente objetivos, lo que debe hacer: entonces el amor es, como aceptación libre de la

voluntad de otro bajo las máximas propias, un complemento insustituible de la imperfección de la naturaleza humana (en cuanto a verse forzado a lo que la razón prescribe por ley): porque lo que uno no hace a gusto, lo hace tan mezquinamente y con tales efugios sofísticos al mandato del deber, que no se puede esperar mucho de éste, en cuanto móvil, sin la entrada de aquél.

Pero si ahora, para hacerlo mejor, se añade al cristianismo una autoridad (aunque sea divina), por buena que sea la intención y magnífico el fin, se acabó, no obstante, con la amabilidad de aquél: pues es una contradicción mandar a alguien no sólo que haga algo, sino también que lo haga a gusto.

El propósito del cristianismo es propiciar el amor para la tarea de la observancia del deber, y lo consigue; porque su Fundador no habla en calidad de comandante, de la voluntad que exige obediencia, sino como un amigo de los hombres, que lleva en su corazón la voluntad bien entendida por ellos, es decir, aquélla por la que actuarían libremente si se examinaran como es debido.

Es, por tanto, del modo de pensar liberal –distanciado por igual de lo servil y de lo anárquico– del que el cristianismo espera un efecto para su doctrina, por el cual pueda ganar para sí el corazón de los hombres, cuyo entendimiento está ya iluminado por la representación de la ley de su deber. El sentimiento de libertad en la elección del fin final es lo que torna amable para ellos la legislación.

Aunque el Maestro anuncia también castigos, no hay que entenderlos, sin embargo, o al menos no es adecuado a la genuina condición del cristianismo explicarlos como si se tratara de los móviles para cumplir con sus mandamientos: pues entonces dejaría de ser amable. Al contrario, es lícito interpretarlos sólo como amorosa advertencia, surgida de la benevolencia del legislador, para que nos guardemos de los daños que han de derivarse de la transgresión de la ley (pues: lex est res surda et inexorabilis, Livio); ya que no es el cristianismo, como máxima de vida libremente escogida, el que amenaza, sino una ley que, como orden inmutable radicado en la naturaleza de las cosas, no deja ni al arbitrio del creador que las consecuencias sean éstas o aquéllas.

Cuando el cristianismo promete recompensas (por ejemplo: «estad alegres y contentos, que todo os será contado en el cielo»), no ha de interpretarse, contrariamente al espíritu liberal, como si fuera una oferta para contratar a los hombres por su buena conducta; pues entonces dejaría el cristianismo de ser amable por sí mismo. Sólo una propuesta de tales acciones que procedan de móviles desinteresados puede inspirar respeto en los hombres hacia aquel que las propone; pero sin respeto no hay verdadero amor. Por tanto, no debe prestarse a aquella promesa el sentido de que hayan de tomarse las recompensas como móviles de las acciones. El amor que vincula a una mentalidad liberal con un benefactor no se atiene al bien que recibe el necesitado, sino meramente a la bondad de la voluntad del que está dispuesto a repartirlo; aunque no fuera capaz de hacerlo u otros motivos, que surgen de la consideración del bien universal, le impidieran la realización.

He aquí la amabilidad moral que lleva consigo el cristianismo, la cual, a pesar de las muchas coacciones añadidas de fuera, en el frecuente cambio de las opiniones, no obstante siempre ha traslucido y se ha mantenido frente a la aversión, que de otro modo hubiera provocado; y (lo que es asombroso) se ostenta con mayor brillo en la época de la mayor ilustración habida entre los hombres.

Si ocurriera alguna vez que cristianismo dejara de ser digno de amor (lo cual puede ocurrir si, en lugar de su dulce espíritu, se armara de autoridad imperativa), ya que en cuestiones de moralidad no cabe neutralidad alguna (y menos coalición de principios contrapuestos), la mentalidad dominante de los hombres debería ser una aversión y oposición a él; y el Anticristo, que se tiene por precursor del día novísimo, comenzaría su breve reinado (fundado probablemente en el temor y el egoísmo); pero entonces, como el cristianismo, determinado a convertirse en religión universal, no sería favorecido por el destino para llegar a serlo, se llegaría al fin (inverso) de todas las cosas en el sentido moral.

Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico [104]

Para la paz perpetua

Puede dejarse en suspenso si esta satírica leyenda en el escudo de aquel hostelero holandés, sobre la cual figuraba un cementerio, interesa a los hombres en general, o en particular a jefes de Estado, que no llegan a hartarse de la guerra, o acaso sólo a los filósofos, que sueñan ese dulce sueño. Pero el autor de la presente pone como condición que, ya que el político práctico se aviene con el teórico, al despreciarle con su mayor complacencia como a un sabio escolar, quien no supone peligro alguno con sus hueras ideas para el Estado, que debe aspirar a principios de experiencia; y ya que siempre puede dejársele derribar los once bolos de una vez, sin que consienta el estadista mundano en hacer caso de ello; también éste, en caso de conflicto con aquél, ha de proceder consecuentemente, y no husmear peligro alguno para el Estado en opiniones manifestadas en público, aventuradas más allá de su buena suerte; el autor de la presente, a través de esta cláusula salvatoria, quiere precaverse expresamente, de la mejor manera, contra toda maliciosa interpretación.

Sección primera

que contiene los artículos preliminares para la paz perpetua entre los Estados

1. «No debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta de algún motivo de guerra en el futuro.»

Porque entonces sería un mero armisticio, aplazamiento de las enemistades, y no paz, que significa el fin de todas las hostilidades; y el añadirle el epíteto perpetua es ya un sospechoso pleonasmo. Aun cuando tal vez no sean conocidas por los pacificadores, las causas existentes de futura guerra quedan destruidas en conjunto por el tratado de paz; aunque puedan ser descubiertas por perspicaz inquisición histórica en los documentos archivados. La reserva (reservatio mentalis) sobre pretensiones premeditadas a las que ninguna de las partes hace mención por el momento, porque ambas están demasiado agotadas para proseguir la guerra, con el perverso designio de aprovechar con tal fin la primera oportunidad favorable, pertenece al casuismo jesuítico; y es indigna de los monarcas, así como es indigna de un ministro la complacencia en tales deducciones, si se juzga el asunto tal como es en sí.

Si se sitúa, empero, el verdadero honor del Estado, conforme al concepto ilustrado de prudencia estatal, en el constante incremento de poder, por el medio que sea, aquel juicio resultará, por cierto, escolástico y pedante.

2. «Ningún Estado independiente (grande o pequeño, aquí lo mismo da) podrá ser adquirido por otro Estado mediante herencia, cambio, compra o donación.»

Un Estado no es (como el suelo en que tiene su asiento) un haber (patrimonium). Es una sociedad de hombres sobre la que nadie, sino ella misma, ha de mandar y disponer. Incorporarlo como injerto a otro Estado, a él, que tiene, como un tronco, sus propias raíces, significa anular su existencia de persona moral y convertir a ésta en una cosa, y contradecir, por tanto, la idea del contrato originario, sin la que no puede pensarse derecho alguno sobre un pueblo.[105] Todo el mundo sabe a qué peligro ha expuesto a Europa, hasta la época más reciente, el prejuicio de tal modo de adquisición, que otros continentes no han conocido, por el que se contrae matrimonio entre Estados; lo que supone un nuevo tipo de industria: ya sea para aumentar la potencia, sin gasto de fuerza, por pactos de familia, ya para ampliar las posesiones territoriales.

También figura ahí el alquiler de tropas de un Estado a otro contra un enemigo no común; pues entonces se usa y abusa a capricho de los súbditos, como si fueran cosas.

3. «Los ejércitos permanentes (miles perpetuus) deben desaparecer por completo con el tiempo.»

Pues amenazan sin cesar a otros Estados con la guerra, por su disposición a parecer siempre preparados para ella; éstos se incitan entre sí a aventajarse en un conjunto de armamentos que aumenta sin cesar, y, al resultar al fin más opresiva la paz que una guerra corta, por los gastos inherentes, ellos mismos son causa de guerras ofensivas, a fin de liberarse de tal carga; añádase a esto que el tomar a sueldo para matar o ser muerto parece implicar un uso de los hombres como meras máquinas e instrumentos en manos de otro (del Estado), el cual no se compadece bien con el derecho de la humanidad en nuestra propia persona. Otra cosa es defenderse y defender a la patria de los ataques del exterior con la práctica militar de los ciudadanos, efectuada voluntariamente.

Ocurriría lo mismo con el acopio de un tesoro, el cual, considerado por los demás Estados como una amenaza de guerra, les forzaría a un ataque anticipado (porque de los tres poderes, el militar, el de alianza y el del dinero, el último podría ser el más seguro medio de guerra, si no se opusiera a ello la dificultad de calcular su magnitud).

4. «No debe emitirse deuda pública en relación con la política exterior.»

No es sospechosa esta fuente de financiación a la hora de buscar, dentro o fuera del Estado, un fomento de la economía del país (la mejora de caminos, nuevas colonizaciones, compra de depósito para los años malos, etc.). Pero, como instrumento de contrarresto entre las potencias, es un sistema de crédito que crece sin cesar, siempre dispuesto a exigir al instante (pues no todos los acreedores lo harán a la vez) las deudas garantizadas –la ingeniosa invención de un pueblo comerciante en este siglo–; es una peligrosa potencia financiera, es decir, un tesoro para la guerra que supera a los tesoros de los demás Estados en conjunto, y que sólo puede agotarse por una inminente caída de las tasas (que se mantendrán largo

tiempo, sin embargo, mediante la repercusión en la industria y la ganancia, por la reanimación del tráfico). Esta facilidad para llevar a la guerra, unida a la inclinación a ella de los dirigentes, que parece connatural al hombre, es, por tanto, un gran obstáculo para la paz perpetua; tanto más era preciso un artículo preliminar que la prohibiera, porque al final la inevitable bancarrota del Estado complicaría en el daño a otros Estados sin culpa, lo que sería una lesión pública de estos últimos. Por ello, otros Estados tienen derecho, al menos, a aliarse contra tal Estado y sus pretensiones.

5. «Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro.»

Pues, ¿qué puede darle derecho a ello? ¿Acaso el escándalo que provoca en los súbditos de otro Estado? Éste puede servir más bien de advertencia, por el ejemplo del gran perjuicio que el pueblo ha atraído con su desgobierno; y el mal ejemplo, en general, que una persona libre da a otra (como scandalum acceptum) no supone en absoluto lesión alguna.

Esto no es aplicable, sin embargo, a un Estado dividido por disensiones internas en dos partes, cada una de las cuales representa un Estado particular con la pretensión de deshacer el todo; que un Estado exterior preste ayuda a una de éstas no puede imputársele como inmiscusión en la constitución del otro (pues sólo hay anarquía). Sin embargo, mientras no se haya decidido este conflicto interno, la inmiscusión de potencias extranjeras será violación de los derechos de un pueblo independiente, que combate sólo con una enfermedad interna; aun sería un escándalo y pondría en peligro la autonomía de todos los Estados.

6. «Ningún Estado en guerra con otro debe permitir tales hostilidades que hagan imposible la mutua confianza en la paz futura, como el empleo, en el Estado rival, de asesinos (percussores) y envenenadores (venefici), el quebrantamiento de capitulaciones, la instigación a la traición (perduellio), etc.»

Éstas son estratagemas deshonrosas. Aun en plena guerra debe haber cierta confianza en la manera de pensar del enemigo, ya que, de lo contrario, no se podría nunca acordar la paz, y las hostilidades conducirían a una guerra de exterminio (bellum internecinum);

pues la guerra es, por desgracia, el medio necesario para afirmar el derecho por la fuerza en el estado de naturaleza (donde no existe un tribunal que pueda juzgar con la fuerza del derecho); donde ninguna de las dos partes puede ser declarada enemigo injusto (porque ello presupone ya un fallo judicial), sino que el resultado entre éstas decide de qué lado está el derecho (igual que en los llamados juicios de Dios); no puede concebirse una guerra de castigo entre Estados (bellum punitivum) (pues no se da entre ellos la relación de un superior a un inferior). De lo que se sigue que una guerra de exterminio que alcanzara a la destrucción de ambas partes, y con ello de todo derecho, sólo haría posible la paz perpetua sobre el gran cementerio del género humano. Tal guerra, por tanto, ha de ser prohibida en absoluto, así como el uso de los medios que condujeran a ella.

Que dichos medios conducen inevitablemente a ella resulta claro, ya que esas artes infernales, viles en sí mismas, cuando se utilizan no se mantienen por mucho tiempo dentro de los límites de la guerra, sino que, como en el uso de espías (uti exploratoribus), en que se aprovecha la indignidad de otros (que no puede eliminarse de una vez), se trasladan también al estado de paz, cuyo propósito se destruye así por completo.

* * *

Aunque las leyes citadas son consideradas objetivamente leyes prohibitivas (leges prohibitivae) en la intención de los dirigentes, no obstante, hay algunas de tipo estricto, válido sin distinción de las circunstancias (leges strictae) que insisten de inmediato en la abolición (como la número 1, 5, 6), mientras que otras (como la número 2, 3, 4), sin ser excepciones a la norma jurídica, pero teniendo en cuenta la aplicación por las circunstancias, ampliando subjetivamente la competencia (leges latae), contienen una autorización para aplazar su ejecución sin perder de vista el fin, lo que permite, por ejemplo, la demora en la restitución de la libertad perdida a ciertos estados, según la número 2, no hasta nunca (como solía prometer Augusto, ad calendas graecas), lo que sería la no

restitución, sino sólo a fin de que no sea precipitada y contraria a la propia intención. Por tanto, la prohibición concierne aquí sólo al modo de adquisición, que no ha de ser válido en adelante, pero no al estado posesorio, que si bien no tiene el título jurídico necesario, en su época (la de la adquisición putativa) fue considerado como legítimo por la opinión pública de todos los Estados.[106]

Sección segunda

que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua

El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (status naturalis), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en que, si bien no se han roto las hostilidades, existe una amenaza constante. El estado de paz, por tanto, debe ser instaurado, pues la omisión de las hostilidades no es aún garantía de paz, y si un vecino no la da a otro (lo que sólo puede suceder en un estado legal), cada uno puede tratar como enemigo a aquel a quien haya invitado a hacerlo.[107]

Primer artículo definitivo para la paz perpetua

La constitución civil de todo Estado debe ser republicana

La constitución republicana se establece, en primer lugar, según el principio de libertad de los miembros de una sociedad (como hombres); en segundo lugar, según principios de dependencia en que todos se hallan respecto a una sola legislación común (como súbditos); y en tercer lugar, según la ley de igualdad de éstos (como ciudadanos): es la única que procede de la idea de contrato originario, sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo.[108] Esta constitución es, por tanto, en lo que se refiere al derecho, la que sirve de fundamento originario a todos los

tipos de constitución civil; y ahora hay que preguntarse: ¿es también la única que puede conducir a la paz perpetua?

La constitución republicana, además de la pureza de su origen, al haber brotado de la pura fuente del concepto de derecho, tiene la vista puesta en la consecuencia deseada, es decir, en la paz perpetua, de la que es la causa. Si es precisa la aprobación de los ciudadanos (como no puede ser de otro modo en esta constitución) para decidir «si debe haber guerra o no», es muy natural que se piensen mucho el comenzar un juego tan maligno, ya que deberían sancionar sobre sí todos los sufrimientos de la guerra (como combatir, costear los gastos de la guerra con su propio haber, enmendar penosamente la devastación que deja tras de sí la guerra, y, para colmo de males, encargarse de las deudas que amargan la misma paz, nunca amortizadas a causa de nuevas y próximas guerras); por el contrario, en una Constitución en la que el súbdito no es ciudadano, y que, por tanto, no es republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe del Estado no es miembro del Estado, sino su propietario, y la guerra no le hace perder el menor de sus banquetes, cacerías, palacios de recreo, fiestas cortesanas, etc.; así pues, puede sancionar la guerra como una especie de juego, por causas insignificantes, y encomendar con indiferencia la justificación de la misma, por seriedad, al siempre dispuesto cuerpo diplomático.

* * *

Para que no se confunda la constitución republicana con la democrática (como suele ocurrir), es preciso observar lo siguiente. Las formas de un Estado (civitas) pueden clasificarse, bien por la diferencia de las personas que ostentan el supremo poder del Estado, bien por el modo de gobernar al pueblo, sea quien fuera su jefe. La primera se denomina de suyo la forma de la dominación (forma imperii), y sólo tres son posibles, a saber: la soberanía la posee sólo uno, o algunos unidos entre sí, o todos los que forman conjuntamente la sociedad civil (autocracia, aristocracia y democracia, poder del príncipe, poder de la nobleza y poder del

pueblo). La segunda es la forma de gobierno (forma regiminis), y concierne al modo, basado en la constitución (en el acto de la voluntad general, por el que la masa se convierte en un pueblo), en que el Estado hace uso de la plenitud de su poder: en este sentido la constitución es republicana o despótica. El republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo (el gobierno) del legislativo; el despotismo es el de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que se ha dado a sí mismo, con lo que la voluntad pública es manejada por el regente como su voluntad particular.

De las tres formas de Estado, la democracia es, en el entendimiento propio de la palabra, necesariamente un despotismo, porque funda un poder ejecutivo, donde todos deciden sobre uno, y acaso también contra uno (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.

Toda forma de gobierno que no sea representativa es de suyo una no-forma, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo ejecutor de su voluntad en una y la misma persona (como lo universal de la premisa mayor, en un silogismo, no puede consistir a la vez en subsumir lo particular en la premisa menor); y si bien las otras dos constituciones son siempre defectuosas, al dar cabida a tal modo de gobierno, al menos es posible en ellas que adopten un modo de gobierno acorde al espíritu de un sistema representativo, como, por ejemplo, cuando Federico II decía que era sólo el primer servidor del Estado,[109] mientras que la democrática lo hace imposible, porque todos quieren ser soberano.

Puede decirse, por tanto, que cuanto menor sea el personal del poder estatal (el número del soberano) y mayor la representación del mismo, tanto más concuerda la constitución del Estado con la posibilidad del republicanismo, y puede esperarse que se llegue a él, al fin, a través de reformas sucesivas. Por este motivo, lograr esta única constitución totalmente jurídica resulta más difícil en la aristocracia que en la monarquía, e imposible en la democracia, a no ser por medio de una revolución violenta. Pero el pueblo se interesa más, sin comparación, en el modo de gobierno que en la forma del Estado (aun cuando importa mucho su mayor o menor

adecuación a aquel fin). A aquel modo, cuando es conforme al concepto de derecho, pertenece el sistema representativo, único en que es posible un modo de gobierno republicano, sin el cual (sea cual fuere la constitución) es despótico y violento. Ninguna de las llamadas antiguas repúblicas conoció tal sistema, y hubieron de disolverse efectivamente en el despotismo, el cual, bajo el supremo poder de uno solo es, no obstante, el más soportable de todos ellos. [110]

Segundo artículo definitivo para la paz perpetua

El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres

Los pueblos, en cuanto Estados, pueden considerarse como individuos que, en su estado de naturaleza (es decir, independientes de leyes externas), se perjudican por su coexistencia, y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una constitución, semejante a la civil, en que se pueda garantizar a cada uno su derecho. Esto sería una federación de pueblos que, sin embargo, no debería ser un Estado de pueblos. Habría en ello una contradicción, porque todo Estado implica la relación de un superior (legislador) con un inferior (el que obedece, es decir, el pueblo), y muchos pueblos en un Estado, no obstante, constituirían un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis (pues hemos de considerar aquí el derecho de los pueblos en sus relaciones mutuas en cuanto constituyen Estados diferentes, que no deben fundirse en un Estado).

Así como miramos con profundo desprecio el apego de los salvajes a su libertad sin ley, que prefiere la lucha continua a la sumisión a una fuerza legal, constituida por ellos mismos, y la libertad frenética a la racional, y lo consideramos como barbarie, brutalidad y degradación bestial de la humanidad, así, debiera pensarse, los pueblos civilizados (reunido cada uno en un Estado) tendrían que apresurarse a salir cuanto antes de este estado infame: sin embargo, cada Estado sitúa más bien su majestad (pues majestad popular es

una expresión absurda) precisamente en no estar sometido a ninguna fuerza legal externa, y el lustre del jefe del Estado consiste en que, sin exponerse él a peligro alguno, hay varios miles a sus órdenes, dispuestos a sacrificarse por un asunto que no les afecta; [111] y la diferencia entre los salvajes europeos y los americanos consiste principalmente en que muchas tribus de los últimos han sido totalmente devoradas por sus enemigos, mientras que los primeros, antes que consumirlos, saben aprovechar mejor a sus vencidos, aumentando el número de sus súbditos y, por tanto, la cantidad de instrumentos para nuevas guerras.

A propósito de la maldad de la naturaleza humana, que se manifiesta sin tapujos en las relaciones libres entre los pueblos (mientras que en el estado legal-civil aparece velada por la coacción del gobierno), es muy de admirar que la palabra derecho no haya podido ser expulsada todavía de la política de guerra, por pedante, y que ningún Estado se haya atrevido aún a sostener públicamente esta opinión; pues se sigue citando ingenuamente a Hugo Grocio, Pufendorf, Vattel y otros (¡dichoso consuelo!), aunque sus códigos, redactados filosófica o diplomáticamente, no tienen la menor fuerza legal ni pueden tenerla (pues los Estados como tales no están bajo una coacción exterior común), como justificación de una agresión militar, pues no se ha dado caso alguno de que un Estado haya desistido de sus propósitos por causa de argumentos armados de tan ilustres hombres.

Este homenaje que todos los Estados rinden al concepto de derecho (al menos de palabra) demuestra que se puede encontrar en el hombre una disposición moral más amplia, latente por el momento, a dominar el principio malo que hay en él (que no puede negar) y a esperar lo mismo de los demás; pues, de lo contrario, nunca vendría la palabra derecho a la boca de los Estados que quieren hacerse la guerra, a no ser por broma, como aquel príncipe galo que decía: «La ventaja que la naturaleza ha dado al fuerte sobre el débil es que éste ha de obedecerle».

La manera que tienen los Estados de procurar su derecho no puede ser el proceso, como ante un tribunal, sino sólo la guerra; pero el derecho, sin embargo, no puede ser decidido mediante ella y su resultado favorable, la victoria; y por un tratado de paz puede

ponerse término a la guerra actual, pero no al estado de guerra (en que siempre se halla un nuevo pretexto, que no puede considerarse realmente injusto, porque en tal estado cada uno es juez de sus propios asuntos); sin embargo, no tiene vigencia para los Estados, según el derecho de gentes, lo que la tiene para los hombres en estado anárquico según el derecho natural: «Deben salir de tal estado» (porque poseen ya, en cuanto Estados, una constitución jurídica interna y están, por tanto, exentos de la coacción de otros para someterse a una constitución legal ampliada según sus conceptos jurídicos). Aunque la razón, desde el trono del mayor poder legislativo moral, condena la guerra en absoluto como vía jurídica, convierte, en cambio, en un deber inmediato el estado de paz, que no puede establecerse o garantizarse, por cierto, sin un contrato entre los pueblos: debe darse, por tanto, una federación de tipo particular, que puede llamarse la federación de la paz (foedus pacificum), la cual se distinguiría del contrato de paz (pactum pacis) en que éste buscaría acabar con una guerra, aquélla con todas las guerras para siempre. Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado, sino sólo mantener y garantizar la libertad de un Estado para sí propio y, a la vez, la de otros Estados federados, sin que éstos deban por ello (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción.

Es posible representarse la posibilidad (realidad objetiva) de esta idea de federación, que debe extenderse paulatinamente a todos los Estados y conducir así a la paz perpetua. Pues si la fortuna dispone que un pueblo poderoso e ilustrado pueda formar una república (que por su naturaleza debe propender a la paz perpetua), ésta puede ser el centro de la asociación federativa para que otros Estados se unan a ella, asegurando así el estado de libertad de los Estados conforme a la idea del derecho de gentes, y extendiéndose siempre de esta manera, poco a poco, mediante diversas uniones.

Puede entenderse que un pueblo diga: «No debe haber guerra entre nosotros, pues queremos formar un Estado, es decir, imponernos a nosotros mismos un supremo poder legislativo, ejecutivo y judicial que dirima nuestros conflictos pacíficamente». Pero si este Estado dice: «No debe haber guerra entre mí y otros Estados, aunque no reconozco ningún supremo poder legislativo que asegure mi derecho y al que asegure yo el suyo», no puede, entonces,

entenderse dónde quiera fundar la confianza en mi derecho, si no existe el sustituto de la federación de las sociedades civiles, es decir, el federalismo libre, al que la razón debe vincular necesariamente con el concepto de derecho de gentes, si aún queda en él algún contenido pensable.

Considerado el concepto de derecho de gentes como un derecho para la guerra, no se puede pensar, a decir verdad, nada en absoluto (porque no sería un derecho según leyes exteriores, limitativas de la libertad del individuo, de validez universal, sino que determinaría lo justo según máximas unilaterales del poder); debería entenderse, pues, que a los hombres que así opinan les sucede lo justo si se aniquilan entre sí y hallan la paz perpetua en la amplia tumba que oculta todos los horrores de la violencia con sus causantes. Para los Estados, en sus relaciones mutuas, no hay otro modo, según la razón, de salir del estado anárquico, que involucra la guerra, que avenirse en leyes públicas coactivas, así como los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un Estado de pueblos (civitas gentium), la cual (siempre en aumento, por cierto) abarcaría al fin todos los pueblos de la tierra. Pero si no quieren esto, por su idea del derecho de gentes, con lo que resulta que lo correcto in thesi lo rechazan in hipothesi, entonces, la corriente de la propensión injusta y enemiga sólo puede ser detenida, en lugar de por la idea positiva de una república mundial, por el subrogado negativo de una federación defensiva, permanente y en continua expansión, aunque con el peligro constante del estallido de aquélla (Furor impius intus fremit horridus ore cruento. Virgilio).[112]

Tercer artículo definitivo para la paz perpetua

El «derecho cosmopolita» debe limitarse a las condiciones de la «hospitalidad» universal

Se trata aquí, como en los anteriores artículos, de derecho, no de filantropía, ya que hospitalidad significa el derecho de un extranjero a no ser tratado de manera hostil a su llegada de un territorio a otro. Éste puede rechazarlo, si ello sucede sin causar su

ruina; pero mientras aquél se comporte amistosamente en su sitio no ha de ser tratado con hostilidad. No hay ningún derecho de hospitalidad en que pueda basarse esta pretensión (para lo cual se precisaría un contrato especialmente benéfico, porque se le hiciera huésped por cierto tiempo), sino un derecho de visita, que a todos los hombres asiste, a presentarse en la sociedad, en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que no pueden dispersarse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, sino que al fin han de soportarse unos a otros, pues nadie tiene originariamente más derecho que otro a estar en un lugar de la tierra.

Partes inhabitables de esta superficie, el mar y los desiertos dividen esta comunidad, pero el barco o el camello (el barco del desierto) hacen posible un acercamiento mutuo sobre estas regiones mostrencas y el uso del derecho a la superficie, que pertenece colectivamente a la especie humana, para un posible tráfico. Es contraria al derecho natural la inhospitalidad de las costas (por ejemplo, de las berberiscas), por el robo de barcos en mares próximos, o por esclavizar a los marinos cuya nave ha encallado, y también la de los desiertos (de los árabes beduinos), al considerar la proximidad a las tribus nómadas como un derecho a saquearlas; no obstante, el derecho de hospitalidad, es decir, la facultad de los extranjeros recién llegados no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad para intentar un tráfico con los antiguos habitantes.

Partes alejadas del mundo pueden establecer de esta manera relaciones pacíficas, que se convertirán a la postre en públicas y legales, y así podrán aproximar al género humano a una constitución cosmopolita.

Si esto se compara con la conducta inhospitalaria de los Estados de nuestro continente, sobre todo de los comerciantes, produce aun espanto la injusticia que manifiestan en la visita a países y pueblos extranjeros (que para ellos equivale a la conquista de éstos). América, los países negros, las islas de especias, el Cabo, etc., eran para ellos, con su descubrimiento, países que no pertenecían a nadie, pues los habitantes no cuentan para nada. En las Indias Orientales (Indostán), con el pretexto de establecimientos

comerciales, introdujeron tropas extranjeras, y con ellas la opresión de los nativos, la instigación de sus distintos Estados a grandes guerras, hambres, tumultos, perfidia y la letanía de cuantos males afligen al género humano.

China[113] y Japón (Nippon), que habían tratado con tales huéspedes, han permitido sabiamente el acceso, pero no la entrada, en el caso de China, y en el de Japón sólo el acceso a un único pueblo europeo, los holandeses, a quienes, no obstante, excluyen de la comunidad de los nativos como a prisioneros. Lo peor de esto (o lo mejor, desde el punto de vista de un juez moral) es que no están contentos con esta violencia, que todas estas sociedades comerciales se hallan próximas a la quiebra, que las islas del azúcar, sede de la más cruel esclavitud imaginable, no producen ningún auténtico beneficio, sino que sólo sirven indirectamente a un propósito, no muy loable, por cierto, cual es la formación de los marineros para las flotas de guerra y, por tanto, para las guerras en Europa; y ello cuando quieren hacer muchas cosas por piedad y, mientras beben la injusticia como agua, quieren ser consideradas como elegidas en la ortodoxia.

Ya que se ha ido estableciendo una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra, de manera que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no es un modo fantástico ni extravagante de representación del derecho, sino una compleción necesaria del código no escrito, tanto del derecho político como del derecho de gentes, en un derecho público de la humanidad, y que favorece la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella.

Suplemento primero

De la garantía de la paz perpetua

Quien ofrece esta garantía es nada menos que la gran artista naturaleza (natura daedala rerum), en cuyo curso mecánico brilla

una evidente finalidad, ya que a través del antagonismo de los hombres prospera la armonía aun contra su voluntad, y por esto se la llama igualmente destino, como necesidad de una causa de efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o providencia, por consideración a su finalidad en el curso del mundo, como la profunda sabiduría de una más elevada causa, guiada por el fin último objetivo del género humano y predeterminante del curso del mundo;[114] la cual no podemos reconocer, en verdad, en estos artificios de la naturaleza, ni tampoco inferir de ellos, sino que sólo podemos y debemos pensar (como en toda relación de la forma de las cosas con sus fines), para formarnos, por analogía con el arte humano, un concepto de su posibilidad; la representación de su relación y concordancia con el fin que la razón nos prescribe inmediatamente (el fin moral) es una idea exagerada en sentido teórico, pero en el práctico es dogmática y está bien fundada en su realidad (por ejemplo, al usar el mecanismo de la naturaleza respecto al concepto del deber de la paz perpetua).

El uso de la palabra naturaleza, al tratarse aquí sólo de teoría, no de religión, es más adecuado a las barreras de la razón humana (que debe mantenerse, respecto a la relación de los efectos con sus causas, dentro de los límites de la experiencia posible) y más modesto que el término de una providencia que pudiéramos conocer, con lo que se pone uno temerariamente las alas de Ícaro para acercarse al secreto de su designio inescrutable.

Antes de determinar en detalle esta garantía, será preciso examinar el estado que la naturaleza ha organizado para las personas que actúan en su gran escenario, y que hace necesaria su garantía de la paz perpetua; después veremos el modo en que la ofrece.

Su organización provisional consiste en lo siguiente: 1) Ha cuidado de que todos los hombres de la tierra puedan vivir; 2) por medio de la guerra, los ha llevado a las regiones más inhóspitas para poblarlas; 3) por medio de la guerra misma, ha obligado a los hombres a entrar en relaciones más o menos legales. Es digno de admiración que en los fríos desiertos, junto al mar glacial, crezca todavía el musgo que el reno busca bajo la nieve, para ser, a su vez, el vehículo o el alimento de los ostiakos o samoyedos; o que los

desiertos de arena cuenten con el camello, que parece haber sido criado para recorrerlos a fin de no dejarlos inutilizados. Pero aún más claro brilla el fin si se considera que en las orillas del mar helado, además de los animales cubiertos de piel, las focas, caballos marinos y ballenas proporcionan a los habitantes alimento con su carne y fuego con su grasa. No obstante, la previsión de la naturaleza despierta la mayor admiración por la madera flotante que llega a estas regiones sin flora (sin que se sepa de dónde viene), material sin el que no podrían construir vehículos, ni armas, ni chozas; bastante han de hacer en la lucha contra los animales, para vivir en paz entre sí.

Sin embargo, lo que probablemente los ha conducido hasta allí no ha sido sino la guerra. Entre todos los animales, la primera arma de guerra que el hombre había aprendido a domar y domesticar, en el período de poblamiento de la tierra, es el caballo (pues el elefante pertenece a un período posterior, el del lujo de Estados ya establecidos); el arte de cultivar ciertas clases de hierbas, llamadas cereales, cuya índole primitiva no conocemos ya nosotros, así como la reproducción y mejora de la variedad de frutas mediante trasplantes e injertos (acaso en Europa sólo de dos especies, el manzano y el peral), sólo podían surgir en Estados establecidos, donde existiera la propiedad de la tierra garantizada, después de que los hombres, antes en libertad anárquica, se hubieran abierto paso desde la vida de caza,[115] pesca y pastoreo hasta la agricultura, y se hubieran descubierto la sal y el hierro, quizá los artículos más buscados en el tráfico comercial entre pueblos diferentes; a través del cual alcanzaron éstos primero una mutua relación pacífica, y aun cierta conformidad, comunidad y relación pacífica con otros más alejados.

Habiendo dispuesto la naturaleza que los hombres puedan vivir sobre la tierra, ha querido también despóticamente que deban vivir, incluso contra su inclinación, y sin que este deber presuponga al mismo tiempo un concepto de deber que la vincule con una ley moral, sino que ha elegido la guerra como medio para lograr su fin.

Vemos pueblos en que la unidad de su lengua hace reconocible la unidad de su origen, como los samoyedos en el mar glacial, por un lado, y por otro, un pueblo de lengua similar en las montañas de

Altai, separados por doscientas millas, entre los cuales ha irrumpido otro pueblo, ecuestre y por tanto guerrero, el mongol, que ha empujado a una parte de aquella raza lejos de ésta, a las inhóspitas regiones heladas, adonde no se habría extendido, de seguro, por su propia inclinación;[116] lo mismo ocurre con los finlandeses en la región septentrional de Europa, llamados lapones, ahora tan alejados de los húngaros, pero tan próximos en su lengua, separados por los pueblos godo y sármata; ¿y qué otra cosa ha conducido a los esquimales al norte (acaso los aventureros más antiguos de Europa, una raza completamente distinta a todas las americanas) y a los fueguinos al sur de América, hasta la tierra de fuego, sino la guerra, de que la naturaleza se sirve, como de un medio, para poblar la tierra? Mas la guerra misma no precisa motivos especiales, sino que parece estar injerta en la naturaleza humana, y aun valorada como algo noble, a lo que tiende el hombre por el honor, sin impulsos egoístas: de modo que no sólo el coraje guerrero se estima (tanto por los salvajes americanos como por los europeos del tiempo de la caballería) cual un gran valor inmediato cuando hay guerra (como sería justo), sino que haya guerra; y con frecuencia se ha comenzado una guerra para mostrar aquel coraje, con lo que se sitúa una dignidad intrínseca en ella misma, y aun algunos filósofos le han dedicado una loa, como a una honra de la humanidad, olvidando el dicho de aquel griego: «La guerra es mala porque hace más gente mala de la que se lleva».

Hasta aquí por lo que respecta a cuanto la naturaleza hace para su propio fin, considerando al género humano como una especie animal.

Ahora viene la cuestión que concierne a lo esencial del propósito de la paz perpetua: «Lo que la naturaleza hace, a este propósito, en relación con el fin que la razón humana impone como deber y, por tanto, como fomento de su propósito moral, y cómo ofrece la garantía de que lo que el hombre debiera hacer según las leyes de la libertad, pero que no hace, lo hará sin que la coacción de la naturaleza dañe esta libertad; y ello, por cierto, en las tres relaciones del derecho público: el derecho político, el de gentes y el cosmopolita». Cuando digo que la naturaleza quiere que ocurra esto o aquello, no significa que nos imponga un deber de hacerlo (pues sólo puede imponerlo la razón práctica, libre de coacción), sino que

ella misma lo hace, querámoslo o no (fata volentem ducunt, nolentem trahunt).

1. Si un pueblo no se ve forzado por interna discordia a exponerse a la coacción de leyes públicas, lo hará desde fuera por la guerra, ya que, según la disposición de la naturaleza antes mencionada, todo pueblo encuentra ante sí otro pueblo vecino que lo acosa, contra el cual debe convertirse internamente en un Estado, para estar preparado como una potencia frente a aquél. Ahora bien, la constitución republicana es la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres, pero también la más difícil de establecer, y más aún de conservar, al punto que muchos afirman que tendrá que ser un Estado de ángeles, porque los hombres no están capacitados, con sus tendencias egoístas, para una constitución de forma tan sublime. Pero entonces llega la naturaleza en ayuda de la voluntad, fundada en la razón y respetada, pero impotente en la práctica, y precisamente mediante aquellas tendencias egoístas, de suerte que sólo dependa de una buena organización del Estado (la cual está, en efecto, en manos de los hombres) la dirección de sus fuerzas, y así unas contengan los efectos destructores de las otras o los anulen; tal es el resultado para la razón, como si esas tendencias no existieran, y el hombre está obligado a ser un buen ciudadano, aunque no lo esté a ser un hombre moralmente bueno. El problema del establecimiento del Estado, por duro que suene, aun para un pueblo de demonios (con tal de que tengan entendimiento), es dirimible y reza así: «Ordenar una multitud de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno en su interior tienda a excluirse de ellas, y organizar su constitución, de modo que, aunque sus opiniones privadas sean opuestas, los contengan mutuamente y el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas opiniones». Este problema debe ser dirimible. Pues no se trata de la mejora moral del hombre, sino del mecanismo de la naturaleza, y la tarea consiste en saber cómo puede utilizarse éste en el hombre para ajustar el conflicto de sus opiniones discordes dentro de un pueblo, de manera que se obliguen mutuamente a exponerse a leyes coactivas y deban producir así el estado de paz en que las leyes tienen vigor. Esto también puede observarse en los Estados existentes, organizados todavía muy imperfectamente: los hombres se aproximan mucho en su conducta externa a lo que prescribe la idea de derecho, aunque

no es lo interior de la moralidad, a buen seguro, la causa de aquélla (como tampoco lo es de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario, de esta última hay que esperar la buena formación moral de un pueblo); por tanto, el mecanismo de la naturaleza a través de las inclinaciones egoístas, que se oponen de manera natural también externamente, puede ser utilizado por la razón como un medio para hacer sitio a su propio fin, al mandato jurídico, y, por ende, para fomentar y garantizar la paz, tanto interna como externa, en cuanto ésta descansa en el Estado mismo.

Lo cual significa que la naturaleza quiere a toda costa que el derecho conserve al fin la supremacía. Cuanto no se haga ahora, se hará al fin por sí mismo, aunque con mayor molestia. «Si doblas la caña, se rompe; y quien mucho quiere, no quiere nada» (Bouterwek).

2. La idea del derecho de gentes presupone la separación de muchos Estados vecinos, independientes unos de otros, y, aunque tal estado es ya en sí un estado de guerra (si una asociación federativa no previene la ruptura de hostilidades), es mejor, sin embargo, según la idea de la razón, que su fusión por una potencia que controlara a los demás y se convirtiese en una monarquía universal; porque las leyes pierden su eficacia al aumentar el territorio de gobierno, y un despotismo sin alma, después de aniquilar los gérmenes del bien, cae al fin en la anarquía. No obstante, el deseo de todo Estado (o de su jefe) es trasladarse al estado duradero de paz, de suerte que domine a todo el mundo.

Pero la naturaleza quiere otra cosa. Se sirve de dos medios para evitar la confusión de los pueblos y separarlos: la diferencia de lenguas y de religiones,[117] la cual lleva consigo, por cierto, la propensión al odio mutuo y pretextos para la guerra; empero, con la creciente cultura y la paulatina aproximación de los hombres a un mayor acuerdo en los principios, conduce a la conformidad en una paz que se genera y garantiza mediante el equilibrio de las fuerzas en la vivaz emulación, y no con su quebrantamiento, como en el despotismo (en el cementerio de la libertad).

3. Así como la naturaleza ha separado sabiamente los pueblos, que la voluntad de cada Estado, aun fundada en el derecho de gentes, quisiera unir con astucia o violencia, une ella también otros pueblos

a los que el concepto del derecho cosmopolita no habría protegido contra la violencia y la guerra, mediante el provecho recíproco. Se trata del espíritu comercial, que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Puesto que el poder del dinero es, en realidad, el más seguro de todos los poderes (medios) subordinados al poder del Estado, los Estados se ven urgidos a fomentar la noble paz (por supuesto que no por impulsos de moralidad) y a evitar la guerra con negociaciones, siempre que haya amenazas en el mundo, como si estuvieran en una alianza estable; porque las grandes alianzas para la guerra, por su propia naturaleza, sólo raras veces subsisten, y tienen éxito con menor frecuencia.

De esta suerte garantiza la naturaleza la paz perpetua, por el mecanismo de las tendencias humanas; una garantía, desde luego, no es bastante para vaticinar (teóricamente) el futuro, pero lo es en sentido práctico, y convierte en un deber el trabajar en pos de este fin (que no es en absoluto quimérico).

Suplemento segundo

Artículo secreto para la paz perpetua

Un artículo secreto en las negociaciones del derecho público es, objetivamente, es decir, considerado en su contenido, una contradicción; pero subjetivamente, estimado según la calidad de la persona que lo dicta, puede haber un secreto, si ésta no cree conveniente para su dignidad manifestarse públicamente como autora «suya».

El único artículo de este tipo está contenido en la proposición siguiente:

«Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados preparados para la guerra».

Parece disminuir la autoridad legisladora de un Estado, al que hay que atribuir la máxima sabiduría, el buscar consejo en súbditos (los

filósofos) sobre los principios de su comportamiento con otros Estados; sin embargo, resulta indicado hacerlo. Por consiguiente, el Estado «requerirá» a éstos «en silencio» (haciendo de ello, pues, un secreto), lo que significa tanto como que les «dejará hablar» libre y públicamente sobre las máximas de la gestión de la guerra y la fundación de la paz (lo que harán por sí mismos, si no se les prohíbe); la coincidencia de los Estados sobre este punto no necesita tampoco ninguna reunión de los Estados en este sentido, ya que descansa en la obligación de la razón humana universal (moral-legisladora).

Con esto no se dice que el Estado deba conceder la prioridad a los principios del filósofo sobre las sentencias del jurista (representante del poder político), sino sólo que se le «oiga». El jurista, que ha adoptado como símbolo la «balanza» del derecho y la «espada» de la justicia, se sirve, por lo común, de la última, no sólo para apartar de la primera toda influencia extraña, sino para ponerla en ella cuando no quiere que se hunda un platillo (vae victis); el jurista, que no es al mismo tiempo filósofo (tampoco según la moralidad), siente la enorme tentación, porque corresponde a su oficio, de aplicar las leyes existentes, sin investigar si precisan de una mejora, y considera como superior este nivel de su facultad, que de hecho es inferior, por ir acompañado de poder (como ocurre también en los otros dos casos). La facultad filosófica está a un nivel muy inferior al de esta fuerza aliada. Así, se dice de la filosofía, por ejemplo, que es la «sirvienta» de la teología (y lo mismo de las otras dos). Pero no se sabe «si va delante de su señora con la antorcha o detrás con la cola».

No hay que esperar que los reyes filosofen, ni que los filósofos sean reyes, ni siquiera desearlo; porque la posesión del poder deteriora inevitablemente el libre juicio de la razón. Pero que los reyes o los pueblos regios (que se gobiernan a sí mismos por leyes de igualdad) no dejen desaparecer o acallar a la clase de los filósofos, sino que los dejen hablar públicamente, para aclaración de sus asuntos, es imprescindible para ambos, ya que la clase de los filósofos es incapaz de banderías y alianzas de club por naturaleza y no es sospechosa de divulgar una «propaganda».

Apéndice

I. Sobre la discrepancia entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua

La moral es en sí misma una práctica en sentido objetivo, como esencia de leyes incondicionalmente obligatorias según las cuales debemos actuar, y es un absurdo evidente, después de haber concedido su autoridad a este concepto de deber, el querer decir que no se puede obedecer. En efecto, este concepto saldría por sí mismo de la moral (ultra posse nemo obligatur); no puede existir, por tanto, conflicto alguno entre la política, como doctrina del derecho aplicada, y la moral, como una doctrina semejante, aunque teorética (por tanto, no puede haber conflicto entre la práctica y la teoría): habría que entender por ésta una teoría general de la prudencia, es decir, una teoría de las máximas para elegir los medios aptos para sus propósitos ventajosos, es decir, negar que haya una moral como tal.

La política dice: «Sed astutos como la serpiente»; la moral añade (como condición limitativa): «Y cándidos como las palomas». Si ambas no pueden existir en un mismo mandamiento, hay realmente un conflicto entre la política y la moral; pero si deben ir unidas en absoluto, el concepto contrario es absurdo, y no se puede plantear como tarea la pregunta de cómo sea resuelto aquel conflicto. Aunque la proposición la honradez es la mejor política encierra una teoría que la práctica (¡por desgracia!) contradice con frecuencia, la igualmente teórica, la honradez es mejor que toda política, elevada al infinito sobre toda objeción, es la condición ineludible de esta última. El dios-término de la moral no cede ante Júpiter (el dios-término del poder); pues éste se halla aún bajo el destino, es decir, la razón no ilumina lo bastante para dominar la serie de causas antecedentes que, según el mecanismo de la naturaleza, permitan anunciar con seguridad el resultado feliz o nefasto de la acción y omisión de los hombres (aunque sí esperarlo por el deseo). No obstante, nos ilumina con suficiente claridad y por doquier, cuanto a lo que hay que hacer para continuar en la vía del deber (según reglas de la sabiduría), y ello como el objetivo final.

El práctico, sin embargo (para quien la moral es mera teoría), funda su desconsolada negación de nuestra bondadosa esperanza (aun admitiendo el deber y el poder) en esto: pretende ver en la naturaleza del hombre que éste nunca querrá lo que se le exige para alcanzar el fin conducente al estado de la paz perpetua.

Está claro que no basta a este fin la voluntad de todos los individuos de vivir en una constitución legal según los principios de la libertad (la unidad distributiva de la unidad de todos), sino que se requiere, además, para resolver tan difícil problema, que todos conjuntamente quieran este estado (la unidad colectiva de la voluntad unificada), con que resulte un todo de la sociedad civil; y como debe llegarse a una causa unificadora, sobre esta diversidad de las voluntades particulares de todos, para obtener una voluntad común, que no puede ser ninguna de ellas, ocurre que en la realización de aquella idea (en la práctica) no se puede contar con otro origen del estado jurídico que la violencia, sobre cuya coacción se funda después el derecho público; lo cual permite esperar, de antemano, grandes desviaciones de aquella idea (de la teoría) en la experiencia real (pues poco se puede tener en cuenta el parecer moral del legislador porque, después de reunida en un pueblo la salvaje multitud, dejará a éste alcanzar el estado de una constitución jurídica por su voluntad común).

Esto significa que quien tiene una vez el poder en sus manos no se dejará imponer leyes por el pueblo. Un Estado que no ha estado sometido a ley exterior alguna, en cuanto al modo en el que deba reivindicar su derecho frente a otros Estados, no se hará dependiente de sus tribunales; y si una parte del mundo se siente superior a otra, que por lo demás no está en su camino, no dejará de utilizar el medio de fortalecer su poder por expoliación o aun dominación de aquélla. Así, todos los planes de la teoría para el derecho político, de gentes y cosmopolita, se deshacen en ideales vacíos e irrealizables, mientras que una práctica, fundada en principios empíricos de la naturaleza humana, que no considere infame extraer enseñanza para sus máximas de lo que sucede en el mundo, pudiera esperar encontrar un cimiento más seguro para el edificio de la prudencia política.

Desde luego, si no hay libertad ni ley moral fundada en ella, sino

que cuanto ocurre o puede ocurrir es mero mecanismo de la naturaleza, la política es (como arte de utilizar éste para la gobernación de los hombres) la entera sabiduría práctica, y el concepto de derecho, un pensamiento vacío. Pero si se cree absolutamente preciso vincular tal concepto a la política, y aun elevarlo a condición limitativa de ésta, entonces ha de llegarse a un acuerdo entre ambas. Ahora bien, yo puedo concebir un político moral, es decir, un político que considere los principios de la prudencia política como coexistentes con la moral, pero no un moralista político, el cual se forja una moral a beneficio del hombre de Estado.

El político moral seguirá este principio: si alguna vez se encuentran defectos, que no se han podido evitar, en la constitución del Estado o en las relaciones interestatales, es un deber, para los jefes de Estado en particular, el estar atentos a que se corrijan lo antes posible y de acuerdo con el derecho natural, tal como se nos presenta en la idea de la razón, y aun sacrificando su egoísmo. Puesto que la ruptura de la unidad estatal o cosmopolita, antes de que se disponga en su lugar de una constitución mejor, es contraria a toda prudencia política, que en el caso concuerda con la moral, sería absurdo exigir que aquel defecto sea erradicado de inmediato y con ímpetu; pero puede exigirse de los dirigentes al menos que tengan presente la máxima de la necesidad de tal reforma, a fin de permanecer en una constante aproximación al fin (la mejor constitución según leyes jurídicas). Un Estado puede gobernarse ya como república, aun cuando, según la constitución vigente, posea un poder soberano despótico: hasta que el pueblo, poco a poco, llegue a ser capaz de recibir la influencia de la mera idea de la autoridad de la ley (como si ésta poseyera fuerza física) y se encuentre capacitado para su propia legislación (que está fundada originariamente en el derecho). Si por el ímpetu de una revolución, generada por una mala constitución, se hubiera logrado de manera ilegítima otra más conforme a la ley, no debiera permitirse ya retrotraer al pueblo de nuevo a la antigua, aunque durante su vigencia, aquel que perturbara el orden con violencia o astucia debía someterse por derecho a las sanciones del rebelde. Por lo que concierne a las relaciones exteriores de los Estados, no se puede exigir a un Estado que deponga su constitución, aunque sea despótica (que es la más fuerte con respecto a los enemigos

exteriores), mientras corra el peligro de ser conquistado por otros Estados; con esa intención debe consentirse en aplazar la reforma hasta mejor ocasión.[118]

Siempre puede ocurrir que los moralistas despotizantes (fallando en el ejercicio) infrinjan de diverso modo la prudencia política (al adoptar o recomendar medidas prematuras); así pues, la experiencia debe encarrilarlos, poco a poco, en esta infracción contra la naturaleza, por una vía mejor. Los políticos moralizantes, por su parte, cohonestando los principios contrarios a derecho con el pretexto de una naturaleza humana incapaz del bien, según la idea que prescribe la razón, hacen imposible la mejora y perpetúan la conculcación del derecho.

En lugar de conocer la práctica, de la que se ufanan, estos astutos políticos saben de prácticas y están dispuestos, con sus halagos al poder dominante (para no perder su provecho particular), a sacrificar al pueblo y al mundo entero, si es posible, según el estilo de verdaderos juristas (juristas de oficio, no legisladores) cuando se ven ascendidos a la política. Como no es asunto suyo reflexionar sobre la legislación misma, sino aplicar los mandatos actuales del Derecho Territorial, toda constitución legal, vigente, les parece la mejor, así como la resultante de su modificación en las altas esferas, pues todo ocurre según el orden mecánico pertinente. Pero si esta habilidad para adaptarse a todas las circunstancias les inspira la ilusión de poder juzgar también los principios de una constitución política en general, según los conceptos del derecho (a priori, por tanto, y no empíricamente); si se precian de conocer a los hombres (lo que cabe esperar, pues han de tratar con muchos) sin conocer al hombre y cuanto puede hacerse de él (para lo que se requiere un punto de vista de observación antropológica más elevado), y se acercan provistos de tales conceptos al derecho político y de gentes, tal como lo ordena la razón; entonces darán este paso con el espíritu de vejación, siguiendo su habitual proceder (el de un mecanismo de leyes coactivas dadas despóticamente), donde los conceptos de la razón quieren fundamentar una coacción legal según los principios de la libertad, por lo que resulta posible, de entrada, una constitución política conforme a derecho. El presunto práctico cree poder resolver este problema dejando a un lado aquella idea, empíricamente, con la experiencia del modo en que

estaban mejor organizadas las constituciones políticas hasta ahora vigentes, contrarias a derecho, no obstante, en su mayor parte.

Las máximas de que se sirve (aunque no las manifieste) acaban más o menos en las siguientes máximas sofísticas:

1. Fac et excusa. Aprovecha la ocasión favorable para entrar arbitrariamente en la posesión (de un derecho del Estado sobre su pueblo o sobre otro pueblo vecino); la justificación se interpretará más fácil y suavemente después del hecho, y la fuerza será cohonestada (sobre todo en el primer caso, en que el poder superior en el interior es también la autoridad legisladora, a la que se debe obedecer sin reflexionar sobre ello); lo cual será preferible a meditar antes sobre los argumentos convincentes y esperar a los contraargumentos. Esta misma audacia confiere cierta apariencia de convicción interior a la legitimidad del acto, y el dios bonus eventus es luego el mejor abogado.

2. Si fecisti nega. Niega que lo que tú mismo has cometido, por ejemplo, para sumir a tu pueblo en la desesperación e incitarlo a la rebelión, sea culpa tuya; afirma, en cambio, que la culpa radica en la desobediencia de los súbditos o, cuando te apoderes de un pueblo vecino, en la naturaleza del hombre, el cual, si no se adelanta al otro por la fuerza, puede estar seguro de que éste se adelante y se apodere de él.

3. Divide et impera. Esto es: si hay en tu pueblo ciertos privilegiados que te han elegido por jefe (primus inter pares), procura dividirlos y enemistarlos con el pueblo; ponte luego del lado de éste, con la simulación de una mayor libertad; así todo dependerá de tu absoluta libertad. Si se trata de Estados extranjeros, el sembrar la discordia entre ellos es un medio bastante seguro de someterlos a ti, una tras otro, bajo la apariencia de asistir al más débil.

Con estas máximas, por cierto, no se engaña a nadie, pues son ya universalmente conocidas; tampoco es el caso de avergonzarse de ellas, como si la injusticia brillara patente a la vista de todos. Porque a las grandes potencias, que no se avergüenzan nunca del juicio de la turba, sino del de otra potencia, ni de la publicidad, en lo que concierne a aquellos principios, sino de su fracaso (pues con

respecto a la moralidad de las máximas están todos de acuerdo), siempre les queda el honor político con el que, a buen seguro, pueden contar, a saber: el engrandecimiento de su poder por cualquier medio que sea.[119]

* * *

De todos estos circunloquios de una doctrina inmoral de la prudencia, con el fin de llevar a los hombres del estado natural de guerra al de paz, se desprende, al menos, lo siguiente: que los hombres no pueden prescindir del concepto de derecho en sus relaciones privadas ni en las públicas, y que no se atreven a fundar públicamente la política en medidas de prudencia, ni a rescindir, pues, toda obediencia al concepto de un derecho público (lo que es llamativo, sobre todo, en el derecho de gentes), sino que le tributan todos los honores debidos, aunque deban inventar cientos de excusas y escapatorias para eludirlo en la práctica y atribuir al artero poder la autoridad de ser el origen y la unidad de todo derecho.

Para poner término a tales sofismas (aunque no a la injusticia cohonestada por ellos) y hacer confesar a los falsos representantes de los poderosos de la tierra que no es el derecho lo que defienden, sino la fuerza, de la cual adoptan el tono, como si ellos mismos tuvieran algo que mandar, bien estará pensar en la quimera con que se engañan y engañan a los demás, y descubrir y mostrar el supremo principio de que arranca el propósito de la paz perpetua: que todo el mal que la obstaculiza proviene de que el moralista político comienza donde acaba, de manera gratuita, el político moral, y al subordinar los principios al fin (es decir, enganchar los caballos detrás del coche), frustra su propio propósito de conciliar la política con la moral.

Para conformar la filosofía práctica consigo misma es preciso resolver primero si debe comenzarse por el principio material de la razón práctica, el fin (como objeto del arbitrio), o por el formal, a saber, aquel que dice (fundado en la libertad de la relación

exterior): obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en una ley universal (cualquiera que sea el fin).

Sin duda alguna, este último principio debe preceder al otro, pues tiene, como principio de derecho, una necesidad incondicionada; en cambio, el otro principio sólo es obligatorio bajo el presupuesto de las condiciones empíricas del fin propuesto, es decir, de su realización, y si este fin (por ejemplo, el de la paz perpetua) fuera también un deber, tendría que deducirse del principio formal de las máximas para la acción externa.

Ahora bien, el principio del moralista político (el problema del derecho político, de gentes y cosmopolita) es un mero problema técnico (problema technicum), mientras que el principio del político moral es una cuestión moral (problema morale), enteramente diferente del otro en el procedimiento para producir la paz perpetua, la cual se desea no sólo como un bien físico, sino también como un estado nacido del reconocimiento del deber.

Para la solución del primer problema, el de la prudencia política, se requiere un gran conocimiento de la naturaleza, con el fin de utilizar su mecanismo en provecho del fin pensado; y sin embargo, todo este conocimiento es incierto en relación con su resultado, por lo que concierne a la paz perpetua; se puede tomar cualquiera de las tres ramas del derecho público. No hay certeza de que el rigor o los regalos de la vanidad, o el poder de uno solo o la unión de varios, o acaso la nobleza o el poder popular mantengan al pueblo en el interior, por mucho tiempo, en la obediencia y a la vez en florecimiento. En la historia hay ejemplos contrarios de todo tipo de gobierno (a excepción del republicano auténtico, que sólo puede ser pensado por un político moral). Más incierto aún es un derecho de gentes erigido presuntamente sobre estatutos de planes ministeriales, que de hecho es una expresión sin contenido y descansa en tratados que, en el acto mismo de su firma, contienen a la vez la reserva secreta de su violación.

En cambio, la solución del segundo problema, el de la sabiduría política, por así decirlo, se impone por sí misma, clara para todo el mundo, convierte en vergüenza toda artificiosidad y va directamente al fin; con el recuerdo, no obstante, de la prudencia, para no arrastrar a tal fin precipitadamente, por fuerza, y

aproximarse a él continuamente, aprovechando las circunstancias favorables.

Dice así: «Aspirad ante todo al reino de la razón práctica y a su justicia, y vuestro fin (el bien de la paz perpetua) os vendrá por sí mismo». Pues tal propiedad tiene la moral en sí misma y, por cierto, con respecto a sus principios de derecho público (en relación, por tanto, con una política cognoscible a priori), que cuanto menos subordina la conducta al fin propuesto, a la ventaja intencionada, sea física o moral, tanto más se acomoda, sin embargo, a este fin en general; ello sucede porque es precisamente la voluntad general, dada a priori (en un pueblo o en las relaciones entre varios pueblos), la única que determina lo que es el derecho entre los hombres; esta unión de la voluntad de todos, si procede consecuentemente en la ejecución, puede ser también la causa, según el mecanismo de la naturaleza, que produzca el efecto mejor encaminado a dar eficacia al concepto de derecho. Un principio de la política moral es, por ejemplo, que un pueblo debe unirse a un Estado según los conceptos jurídicos universales de libertad e igualdad, y este principio no está fundado en la prudencia, sino en el deber. Por mucho que los moralistas políticos que reflexionen sobre el mecanismo natural de una masa humana que entra en sociedad, a la que debilitarían aquellos principios, y cuyo propósito se frustraría; y por mucho que intenten demostrar sus afirmaciones con ejemplos de constituciones mal organizadas, de viejos y nuevos tiempos (por ejemplo, de democracias sin sistema representativo), no merecen ser oídos; sobre todo, porque tal teoría perniciosa origina el mismo mal que predice, según el cual se arroja al hombre a la misma clase de las demás máquinas vivientes, a las que se les crearía la conciencia de no ser libres, para que se considerasen, por su propio juicio, los seres más miserables del mundo.

La frase, algo enfática y ya proverbial, pero verdadera, fiat iustitia, pereat mundus, se traduce así al alemán: «Reine la justicia, húndanse todos los bribones que hay en el mundo». Es un principio jurídico que ataja todos los caminos torcidos por el dolo o la violencia. No ha de ser malentendido, como una autorización a usar el propio derecho con el máximo rigor (lo que sería contrario al deber ético), sino que se entenderá como una obligación de los dirigentes de no negar ni disminuir a nadie su derecho por antipatía

o compasión; para lo cual se precisa una constitución interna del Estado organizada según los principios puros del derecho, pero también la unión con otros Estados, vecinos o lejanos (un Estado análogo universal), para solucionar legalmente sus disputas.

Esta frase no quiere decir sino que las máximas políticas no deben partir del bienestar y felicidad que cada Estado espera de su cumplimiento, ni tampoco del fin que cada uno se propone como objeto (del querer), como principio supremo (aunque empírico) de la sabiduría política, sino del concepto puro del deber jurídico (del deber, cuyo principio a priori está dado por la razón práctica), sean cualesquiera las consecuencias físicas que resulten de ello. El mundo no perecerá porque haya menos hombres malvados. El mal moral posee la cualidad, inextricable de su naturaleza, de contradecirse y destruir sus propios designios (sobre todo con otros simpatizantes), y así hace sitio, a pesar del lento progreso, al principio (moral) del bien.

* * *

No hay, por tanto, ningún conflicto objetivo (en la teoría) entre la moral y la política. Sin embargo, lo hay subjetivamente (en la inclinación egoísta de los hombres, que no debe llamarse práctica por no estar fundada en máximas de la razón), y puede durar siempre, ya que sirve de estímulo a la virtud, cuyo auténtico valor (según el principio: tu ne cede malis, sed contra audentior ito), en el caso presente, no consiste en oponerse con firme intención a las desgracias y sacrificios, que deben ser aceptados, sino en mirar de frente al principio del mal –peligrosamente engañoso y traidor, aunque también sutil, pues simula la debilidad de la naturaleza humana como justificación de toda infracción– y vencer su astucia.

En realidad, el moralista político puede decir: regente y pueblo, o un pueblo y otro, cometen injusticia entre ellos si se hostigan violenta o alevosamente, aunque cometen injusticia, por cierto, al no respetar el concepto de derecho, el único que podría fundar la paz para siempre. Porque si uno infringe su deber respecto al otro,

el cual está animado de igual intención, contraria a derecho, les sucede a ambos algo totalmente justo cuando se consumen mutuamente; no obstante, siempre quedan suficientes de esta raza como para que este juego no deje de existir hasta los tiempos más lejanos, para que la tardía descendencia tome un día un ejemplo admonitorio. La providencia en el curso del mundo está así justificada, pues el principio moral no se apaga nunca en el hombre; la razón, eficiente en la realización pragmática de las ideas jurídicas según tal principio, aumenta continuamente a compás de la creciente cultura, con lo que aumenta también la culpabilidad de aquellas infracciones. Parece que ninguna teodicea puede justificar la creación, por la que tal especie de seres corruptos deba existir en la tierra (en el supuesto de que el género humano no mejorara ni pudiera hacerlo); pero este punto de vista del juicio es demasiado elevado como para que podamos someter nuestros conceptos (de sabiduría) al supremo poder, inescrutable para nosotros en sentido teórico.

A tales consecuencias desesperadas somos impelidos, de manera inevitable, si no aceptamos que los principios puros del derecho tienen realidad objetiva, es decir, que se pueden realizar, y que deben también ser tratados por el pueblo en el Estado y, además, por los Estados entre sí, objete lo que quiera la política empírica. La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido homenaje a la moral, y aunque la política es por sí misma un arte difícil, no es arte alguno, sin embargo, su unión con la moral; pues ésta corta el nudo que aquélla no puede solucionar, en cuanto discrepan una de otra. El derecho de los hombres debe mantenerse sagrado, por grandes que sean los sacrificios del poder dominante. En esto no se puede partir por la mitad e inventarse la cosa intermedia de un derecho condicionado pragmáticamente (entre derecho y utilidad), sino que toda política debe doblar su rodilla ante éste; pero puede esperarse, aunque lentamente, que se alcanzará el nivel en que ella brillará con persistencia.

II. De la unanimidad de la política con la moral según el concepto trascendental del derecho público

Si en el derecho público, tal como suelen concebirlo los juristas, abstraigo de toda materia (según las diferentes relaciones, empíricamente dadas, de los hombres en el Estado o entre Estados), aún me queda la forma de la publicidad, cuya posibilidad está contenida en toda pretensión jurídica, porque sin ella no habría justicia (que sólo puede ser pensada como públicamente manifiesta), ni tampoco derecho, que sólo se otorga por ésta.

Toda pretensión de justicia debe ser susceptible de publicidad, la cual, como es fácil juzgar si ella reside o no en un caso particular, es decir, si es compatible o no con los principios del agente, puede indicar un criterio a priori de la razón, de fácil uso, para conocer de inmediato, como por un experimento de la razón pura, la falsedad (improcedencia) de la pretensión (praetensio iuris).

Después de una abstracción tal de todo lo empírico, contenido en el concepto de derecho político y de gentes (como lo es, por ejemplo, la maldad de la naturaleza humana, que hace precisa la coacción), se puede denominar fórmula trascendental del derecho público a la siguiente proposición:

«Son injustas todas las acciones referidas al derecho de otros hombres, cuyas máximas no soportan ser publicadas.»

No hay que considerar este principio sólo como ético (pertinente a la doctrina de la virtud), sino también como jurídico (relativo al derecho de los hombres). Pues una máxima que no puedo manifestar en voz alta sin que se frustre a la vez mi propósito, que, por tanto, debe permanecer secreta si ha de prosperar, y que no puedo confesar públicamente sin tentar la oposición de todos contra mi designio, sólo puede provocar esta universal y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible a priori, por la injusticia que a todos amenaza. Es, además, un principio meramente negativo, es decir, sólo sirve para conocer lo que no es justo con respecto a otros. Como un axioma, es cierto e indemostrable, y además fácil de aplicar, como se puede ver en los ejemplos siguientes del derecho público.

1. Con relación al derecho político (ius civitatis); a saber: al interno,

se presenta la cuestión que muchos consideran difícil de responder y que el principio trascendental de la publicidad soluciona con toda sencillez: «¿Es la revolución un medio legítimo para que un pueblo se sacuda del poder opresivo del llamado tirano (non titulo sed exercitio talis)?» Los derechos del pueblo están conculcados, y no se comete injusticia alguna con él (con el tirano) por su destronamiento; no cabe ninguna duda. Sin embargo, nada es injusto en mayor grado, por parte de los súbditos, que reivindicar su derecho de este modo, y no podrán quejarse de injusticia si fueran vencidos en este conflicto y tuvieran que soportar las penas consiguientes.

Sobre esto puede discutirse mucho, a favor y en contra, si se quiere zanjar la cuestión con una deducción dogmática de los fundamentos del derecho; sólo el principio trascendental de la publicidad del derecho público puede ahorrarse esta discusión. Según él, pregúntese al pueblo mismo, antes del establecimiento del contrato civil, si se atrevería a hacer pública la máxima de una eventual sublevación. Se ve con facilidad que si, al fundar una constitución política, se quiere poner como condición, en determinados casos, el ejercicio de la fuerza contra el jefe, el pueblo debería arrogarse un poder legítimo sobre aquél. Pero entonces no sería aquél el jefe, y si ambos se pusieran como condición de la fundación del Estado, ésta no sería posible en absoluto, lo que contradice el propósito del pueblo. Lo injusto de la rebelión se manifiesta, pues, en que, si se confesara públicamente su máxima, no se realizaría su propio propósito. Debería ocultarse necesariamente. Por parte del jefe del Estado, ello no sería necesario. Puede decir libremente que castigará toda rebelión con la muerte de los cabecillas, y éstos pueden seguir creyendo que había él infringido primero la ley fundamental; porque éste, si es consciente de poseer el poder supremo irresistible (que debe admitirse en toda constitución civil, pues la que no tiene poder bastante para proteger en el pueblo a unos frente a otros, tampoco tiene el derecho a mandarlos), no ha de preocuparse de que se frustre su propósito por la publicación de su máxima; con lo cual, si triunfa la rebelión del pueblo, aquel jefe vuelve al lugar del súbdito, sin poder comenzar rebelión alguna para restablecerse, pero sin tener que temer, tampoco, el rendir cuentas por su anterior gobierno.

2. Con relación al derecho de gentes. Sólo se puede hablar de derecho de gentes bajo el presupuesto de algún Estado jurídico (es decir, aquella condición externa bajo la que se puede atribuir realmente un derecho al hombre); pues tal derecho, como derecho público, implica en su concepto la publicación de una voluntad general, que determine a cada cual lo suyo, y este status iuridicus debe proceder de algún contrato que no ha de fundarse en leyes coactivas (como aquel de que surge el Estado), sino que puede ser, en todo caso, el de una asociación constantemente libre, como el antes citado, de la federación de varios Estados. Pues sin algún estado jurídico que una activamente a las distintas personas (físicas o morales), nos hallamos en el estado de naturaleza, donde no hay sino un derecho privado.

Se llega aquí también a un conflicto de la política con la moral (considerada como doctrina del derecho), en que aquel criterio de la publicidad de las máximas encuentra de igual modo fácil aplicación, sólo que el contrato une a los Estados entre sí y contra otros con el propósito de mantener la paz, pero en modo alguno para realizar conquistas. Véanse los casos siguientes de antinomia entre política y moral, con la solución de los mismos.

a) «Si un Estado ha prometido algo a otro, como ayuda, cesión de territorios, subsidios o similares, pregúntese si, en caso de que esté en juego la salud del Estado, puede liberarse de la palabra dada, al querer ser considerado como una doble persona; primero, como soberano, ya que no es responsable de nadie en su Estado; y segundo, como supremo funcionario del Estado, que debe rendir cuentas al Estado: pues resulta culpable si lo que le ha obligado en calidad de soberano le absuelve en calidad de funcionario.»

Si un Estado (o su jefe) hiciera pública esta máxima, los otros, naturalmente, huirían de él o se aliarían con otros para resistir a sus pretensiones, lo cual demuestra que la política, con toda su astucia, en este trance (la franqueza) frustra su fin; por lo que la máxima debe ser injusta.

b) «Cuando una potencia vecina, aumentada a una grandeza temible (potentia tremenda), causa preocupación, puede suponerse que, porque puede, también querrá oprimir: ¿da derecho esto, a los menos potentes, a un ataque (conjunto), aun sin ofensa precedente?»

Si un Estado quisiera publicar su máxima en sentido afirmativo, causaría el mal con mayor seguridad y rapidez. Pues la mayor potencia se anticiparía a la más pequeña, y en cuanto a la unión de éstas, es un leve obstáculo para quien sabe utilizar el divide et impera. Esta máxima de la prudencia política, declarada públicamente, frustra necesariamente su propio propósito, y es, por tanto, injusta.

c «Si un Estado más pequeño, por su situación, separa la conexión de otro mayor, el cual la necesita para su conservación, ¿no tiene éste derecho a someter a aquél y anexionárselo?»

Se ve con facilidad que el Estado mayor no debe manifestar de antemano una máxima semejante; pues los Estados pequeños se unirían rápidamente u otras potencias lucharían por este botín, con lo que aquélla se hace inviable por su publicidad; un indicio de que es injusta, y de que puede serlo en grado muy alto, ya que el que sea pequeño el objeto de la injusticia no impide que la injusticia allí manifestada sea muy grande.

3. En relación con el derecho cosmopolita, nada digo aquí, porque sus máximas, por su analogía con el derecho de gentes, son fáciles de indicar y apreciar.

* * *

En el principio de incompatibilidad de las máximas del derecho de gentes con la publicidad tenemos una buena muestra del desacuerdo de la política con la moral (como doctrina del derecho). Ahora es preciso saber cuál es la condición bajo la que sus máximas coinciden con el derecho de gentes; pues no puede concluirse lo contrario: que las máximas que permiten la publicidad sean por ello justas, porque quien posee el supremo poder decisorio no ha de ocultar sus máximas.

La condición de posibilidad de un derecho de gentes, en general, es que exista previamente un estado jurídico. Sin éste no se da derecho

público alguno, sino que todo derecho que pueda pensarse fuera de aquél (en estado de naturaleza) es mero derecho privado. Hemos visto que una situación federativa de Estados, cuyo propósito es evitar la guerra, es la única situación jurídica compatible con la libertad. Por tanto, el acuerdo de la política con la moral sólo es posible en una unión federativa (la cual es necesaria y está dada a priori según principios jurídicos), y toda prudencia política tiene como base jurídica su fundación, con el mayor alcance posible, sin cuyo fin toda la prudencia es ignorancia e injusticia encubierta.

Esta politiquería tiene su casuística, a despecho de la mejor escuela jesuita: reservatio mentalis: redactar los tratados públicos con tales expresiones que se puedan interpretar interesadamente, como se quiera (por ejemplo, la diferencia entre status quo de fait y de droit); el probabilismo: imputar a otros malas intenciones o convertir la probabilidad de su posible desequilibrio en fundamento jurídico para el sometimiento de otros Estados pacíficos; por último, el peccatum philosophicum (peccatillum, bagatelle): considerar como una fruslería, fácilmente perdonable, el que un Estado pequeño sea conquistado por otro mucho mayor, para un mundo supuestamente mejor.[120]

El avance para esto lo ofrece la doble actitud de la política de usar para su propósito una u otra rama de la moral.

Ambos son deberes: el amor a los hombres y el respeto al derecho de los hombres; el primero es un deber condicionado, el segundo, por el contrario, es un deber imperativo incondicionado, el cual debe estar seguro de no haber infringido aquel que quiera abandonarse al dulce sentimiento de la benevolencia. La política coincide fácilmente con la moral en el primer sentido (como ética), en sacrificar el derecho de los hombres a sus superiores; pero en el segundo significado (como doctrina del derecho), ante la que debería inclinarse, cree aconsejable no introducirse en contrato alguno, prefiere negarle toda realidad y entender todos los deberes como mera benevolencia; la filosofía frustraría fácilmente esta astucia de una política tenebrosa mediante la publicidad de sus máximas, si la política se atreviera a permitir al filósofo la publicidad de las suyas.

En este sentido, propongo otro principio trascendental y afirmativo

del derecho público, cuya fórmula sería:

«Todas las máximas que necesitan la publicidad (para no perder su fin) concuerdan a la vez con el derecho y la política.»

Si sólo se puede alcanzar su fin por la publicidad, deben ser adecuadas al fin general del público (la felicidad), y la tarea propia de la política es estar de acuerdo con él (hacer que el público esté contento con su estado). Si sólo mediante la publicidad debe ser asequible este fin, es decir, mediante la eliminación de toda desconfianza hacia las máximas, éstas deben estar también en concordia con el derecho del público; pues sólo en éste es posible la unión de los fines de todos.

La ejecución y discusión adicional de este principio debo dejarlas para otra ocasión. Sólo diré que es una fórmula trascendental, que hay que inferir de la eliminación de todas las condiciones empíricas (de la doctrina de la felicidad), como la materia de la ley, y considerando sólo la forma de la legalidad en general.

* * *

Si existe un deber, y al mismo tiempo una esperanza fundada, de que hagamos realidad el estado de un derecho público, aunque sólo sea en una aproximación progresiva al infinito, la paz perpetua, que resulta de los, hasta hoy falsamente llamados, tratados de paz (en realidad, armisticios), no es una idea vacía, sino una tarea que, resolviéndose poco a poco, se acerca constantemente a su meta (porque es de esperar que los tiempos en que ocurren iguales progresos sean cada vez más cortos).

De un tono distinguido, recientemente ensalzado en la filosofía [121]

Al nombre de la filosofía, después de haberse dejado a un lado su primer significado, el de una sabiduría científica de la vida, se le ha exigido, desde muy pronto, como título de adorno del entendimiento del pensador no común, que represente una especie de revelación de un secreto.

La filosofía mandaba a los ascetas a su monacato en el desierto feliz. Se llamaba filósofo per ignem al alquimista. Las logias de tiempos antiguos y recientes son adeptas de un secreto por tradición, del que, de manera celosa, nada nos quieren declarar (philosophus per initiationem). Al fin, los nuevos dueños de tal secreto son aquellos que lo tienen de suyo, pero desafortunadamente no pueden declararlo ni comunicarlo en general por medio del lenguaje (philosophus per inpirationem). Ahora bien, si hubiera un conocimiento de lo suprasensible (lo que, sin embargo, en sentido teorético, es un auténtico secreto) que, en efecto, es posible revelar en sentido práctico al entendimiento humano, tal conocimiento, sin embargo, por medio de éste, en cuanto facultad del conocimiento mediante conceptos, sería muy inferior al que podría ser percibido inmediatamente por el entendimiento, en cuanto una facultad de intuición: pues el entendimiento discursivo debe emplear, por medio del primero, mucho trabajo para la solución y, de nuevo, composición de sus conceptos según principios, y subir con denuedo muchos peldaños, a fin de progresar en el conocimiento, en lugar de lo cual una intuición intelectual presentaría y concebiría de inmediato el objeto.

En consecuencia, quien piense estar en posesión de la última, desdeñará el primero; y, por el contrario, la lentitud de un uso tal de la razón es una fuerte prevención a admitir con osadía una facultad intuitiva semejante y recomendar del mejor modo una

filosofía fundada en ella: la cual puede explicarse por la propensión egoísta de la naturaleza de los hombres, a la que la razón consulta en silencio.

No radica meramente en la indolencia natural, sino también en la vanidad de los hombres (en una libertad malentendida), que consideren como algo distinguido lo que tienen para vivir, sea pingüe o escaso, en comparación con lo que deben elaborar para vivir.

El árabe o el mongol desprecian al ciudadano y se creen distinguidos en comparación con él: porque el vagar por el desierto con sus ovejas y caballos les divierte más que el trabajo. El hombre del bosque piensa lanzar un improperio a la cara de su hermano, si le dice: «¡Puedes criar tu propio rebaño como el buriato!»; éste cede a la maldición, y dice: «¡Y tú cultivar el campo como el ruso!»; y tal vez éste, por su manera de pensar, diga: «¡Puedes sentarte en el telar como los alemanes!». En una palabra: todos se consideran distinguidos, en la medida en que creen que no deben trabajar; y tan lejos se ha llegado recientemente según este principio, que se anuncia, públicamente y sin disimulo, una supuesta filosofía, en la que no se debe trabajar, sino sólo escuchar y disfrutar del oráculo en sí mismo, a fin de alegar como fundamento de su posesión la entera sabiduría, que se acredita por la filosofía: y ello, por cierto, en un tono que indica que ellos no han creído situarse en línea con los que –escolásticamente– se consideran unidos para progresar, de manera lenta y circunspecta, desde la crítica de su facultad cognoscitiva hasta el conocimiento dogmático, sino que –genialmente– están en situación de producir, por la sola perspicacia en su interior, cuanto la diligencia puede proporcionar, y aún más. Con ciencias que exigen trabajo, como la matemática, la ciencia natural, la historia antigua, el conocimiento de idiomas, etc., incluso con la filosofía, en la medida en que supone un desarrollo metódico y la organización sistemática de los conceptos, puede vérselas orgullosamente alguno de la clase pedante; pero ningún otro, como filósofo de la intuición, a la que no puede acceder mediante el trabajo hercúleo de su propio conocimiento exhaustivo, sino sobrevolando tal trabajo mediante una apoteosis que nada le cuesta, demuestra que se distingue: pues le basta su prestigio, y no está obligado a dar cuenta de nada.

¡Vamos a la cosa misma!

* * *

Platón, tan buen matemático como filósofo, admiraba en las propiedades de ciertas figuras geométricas, por ejemplo, del círculo, una clase de finalidad, es decir, la idoneidad de un principio para resolver una multiplicidad de problemas, o la multiplicidad de soluciones de uno y el mismo problema (como en la doctrina de los puntos geométricos), como si estuviera puesto a propósito en ellas el requisito para la construcción de ciertos conceptos de importancia, aunque éstos, como necesarios, pueden ser examinados y demostrados a priori. Pero la finalidad sólo es pensable mediante la referencia del objeto a un entendimiento en tanto causa.

Ahora bien, como nosotros, con nuestro entendimiento, en tanto facultad cognoscitiva mediante conceptos, no podemos ampliar el conocimiento más allá de nuestro concepto a priori (lo que, no obstante, sucede, en efecto, en la matemática), Platón debía admitir, entonces, en nosotros, hombres, intuiciones a priori, las cuales, sin embargo, no tenían su primer origen en nuestro entendimiento (pues nuestro entendimiento no es una facultad intuitiva; sólo discursiva o reflexiva), sino en uno que fuera, al mismo tiempo, el origen de todas las cosas, es decir, un entendimiento divino, cuyas intuiciones directas, además, merecían ser llamadas prototipos (ideas). Pero nuestra intuición ha llegado a formar parte de estas ideas divinas (pues debemos tener, no obstante, una intuición a priori, si queremos hacer comprensible para nosotros en la matemática pura la capacidad de formar juicios sintéticos a priori), aunque sea en nosotros sólo indirecta, como copia (ectypa) y, en cierto modo, silueta de todas las cosas, que conocemos sintéticamente a priori, desde nuestro nacimiento, pero que, al mismo tiempo, por olvido de su origen, ha llevado en sí a un oscurecimiento de estas ideas: y como una consecuencia de ello, nuestro espíritu (ahora llamado alma) ha sido arrojado a un cuerpo, soltarlo de cuyas trabas, paulatinamente, debería ser ahora la noble

tarea de la filosofía.[122]

Pero tampoco debemos olvidar a Pitágoras, del que ahora no conocemos tanto como para constituir algo seguro sobre el principio metafísico de su filosofía. Como el asombro de las figuras en Platón, así el asombro por los números en Pitágoras, es decir, por la apariencia de cierta finalidad y de una idoneidad, dispuesta como a propósito en su condición, para la resolución de algunos problemas racionales de la matemática, en que debe presuponerse la intuición a priori (tiempo y espacio), y no sólo un pensar discursivo, despierta la atención para hacer comprensible, como en una especie de magia, no sólo a la posibilidad de la dilatación de nuestros conceptos de importancia en general, sino también de ciertas propiedades particulares y bastante misteriosas de los mismos.

La historia dice que el descubrimiento de las relaciones numéricas entre los tonos y de la ley por la cual sólo ellos constituyen una música, le ha llevado al pensamiento de que, en este juego de las sensaciones, la matemática (como ciencia de los números) contiene también el principio de la forma de los mismos (y, por cierto, tal como parece, a priori, a causa de su necesidad), nos presenta una intuición, aunque sólo oscura, de una naturaleza que se ordena mediante un entendimiento predominante según ecuaciones numéricas; idea que, aplicada luego a los cuerpos celestes, también produce la doctrina de la armonía de las esferas. Ahora bien, nada tiene el sentido vivificante de la música; pero el principio vivificante en los hombres es el alma; y puesto que la música, según Pitágoras, sólo es debida a relaciones numéricas perceptibles y (merece observarse) aquel principio vivificador en el hombre, el alma es, al mismo tiempo, un ser libremente determinado, acaso así resulta comprensible y en cierto modo justificada su definición: anima est numerus se ipsum movens; si se admite que, mediante esta facultad de conmoverse, Pitágoras ha querido indicar su diferencia de la materia, en cuanto que es inane en sí y sólo movible por algo exterior, y con ello la libertad.

Tal era, pues, la matemática sobre la que tanto Pitágoras como Platón filosofaban, mientras consideraban intelectual todo conocimiento a priori (comprendiera intuición o concepto) y creían, mediante esta filosofía, toparse con un misterio que no es ningún

misterio: no porque la razón pueda responder a todas las preguntas que se le formulan, sino porque su oráculo calla si la pregunta sube tan alto que ya no tiene sentido para ella. Por ejemplo, cuando la geometría establece algunas propiedades del círculo llamadas hermosas (como puede examinarse en Montucla) y se pregunta: ¿de dónde le vienen estas propiedades, que parecen contener una suerte de extensa utilidad y finalidad?; entonces no puede darse a ello otra respuesta que: Quaerit delirus quod non respondet Homerus. Aquel que quiere resolver filosóficamente un problema matemático, se contradice a sí mismo en esto; por ejemplo: ¿qué hace que la relación racional de los tres ángulos de un triángulo rectángulo sólo pueda ser la de los números 3, 4 y 5? Pero el que filosofa sobre un problema matemático cree toparse aquí con un misterio, y precisamente a fin de ver algo excesivo donde nada ve; y puesto que medita sobre una idea en sí, que no puede hacerse inteligible ni comunicar a otros, la auténtica filosofía (philosophia arcani), de la que, por tanto, se nutre el talento poético, entusiasma por el sentimiento y placer: el cual, desde luego, es más apetitoso y brillante que la ley de la razón de ganarse la posesión por el trabajo; con lo cual, no obstante, también la pobreza y la altanería presentan una risible apariencia, al oír hablar a la filosofía en un tono distinguido.

Comparado con ello, la filosofía de Aristóteles es trabajo. Pero le considero aquí (como a los dos anteriores) sólo como metafísico, es decir, analista de todo conocimiento a priori en sus elementos, y como artista racional, para componerlos de nuevo (en las categorías); cuya elaboración, hasta donde alcanza, ha conservado su utilidad, aunque, en accidentado progreso, extendiendo tales principios, que son válidos en lo sensible (sin que notara el peligroso salto que había de dar aquí) también hasta lo suprasensible, hasta donde no alcanzan sus categorías: donde era preciso dividir y medir antes el órgano del pensar en sí mismo, la razón, según los dos campos de la misma, el teorético y el práctico; trabajo que ha quedado, sin embargo, reservado para época posterior.

Con todo, queremos escuchar y apreciar ya el nuevo tono en el filosofar (de que la filosofía puede prescindir).

* * *

Que personas distinguidas filosofen, incluso si esto ocurre en las cimas de la metafísica, se les debe tener a honra, y merecen indulgencia en su (apenas evitable) falta contra la escuela, porque condescienden a ésta en pie de igualdad civil.[123] Pero que se distingan queriendo ser filósofos no se les puede perdonar de ninguna manera, porque se levantan sobre su gremio e infringen su inalienable derecho de libertad e igualdad en cosas de la mera razón.

El principio de querer filosofar por influjo de un alto sentimiento es, entre todos, el que más ha hecho por el tono distinguido; pues, ¿quién quiere disputarme mi sentimiento? Ahora bien, puedo hacer creíble que este sentimiento no sea meramente subjetivo en mí, sino que cualquiera pueda meditarlo, y, con ello, no sólo razonarlo también objetivamente y como elemento de conocimiento, en cuanto concepto, sino valorarlo como intuición (concepción del objeto mismo): así llevo gran ventaja sobre todos los que, antes que nada, deben justificarse para poder alabar la verdad de sus afirmaciones. Puedo hablar, por tanto, en el tono de un señor, derrengado por la fatiga de demostrar el título de su posesión (beati possidentes).

Así pues, ¡viva la filosofía de los sentimientos, que nos lleva directamente a la cosa misma! ¡Paso al sutilizar por medio de conceptos, que sólo procura señales generales dando un rodeo y que, antes de tener una materia que pueda agarrar de inmediato, reclama con antelación formas determinadas, a las que pueda atribuir aquella materia! Y, en el supuesto también de que la razón ya no pueda explicar la legitimidad de la adquisición de su alta evidencia, queda, sin embargo, un hecho: «La filosofía tiene sus secretos palpables».[124]

El caso siguiente es el de esta supuesta cualidad palpable de un objeto, que, no obstante, sólo puede ser hallada en la razón pura.

Hasta ahora sólo habían sido convenientes tres niveles de asentimiento, hasta su desaparición en la completa ignorancia: saber, creer y opinar.[125] Ahora despunta uno nuevo, que nada tiene en común con la lógica, y que no debe ser un progreso del entendimiento, sino un presentimiento (praevisio sensitiva) del mismo, que no es objeto de los sentidos, es decir, la corazonada de lo suprasensible.

Es evidente por sí mismo que consiste en cierto tacto místico, un sobresalto (salto mortale) de los conceptos a lo impensable, una capacidad de captación de aquello a lo que no alcanza concepto alguno, una expectación de misterios, o más bien una dilación con éstos, pero de suyo una desavenencia de las cabezas hasta el entusiasmo. Pues una corazonada es una oscura expectativa, y encierra la esperanza de una explicación, que, sin embargo, sólo es posible como tarea de la razón mediante conceptos, pues si son trascendentes y no pueden llevar al conocimiento propio del objeto, deben prometer necesariamente un sucedáneo suyo, una participación sobrenatural (iluminación mística): lo que es, además, la muerte de toda filosofía.

En efecto, Platón el académico sería el padre de todo entusiasmo en la filosofía, aunque sin culpa alguna (pues usaba sus intuiciones intelectuales sólo hacia atrás, para explicar la posibilidad de un conocimiento sintético a priori, no hacia adelante, para extender ideas legibles por medio de aquél en el entendimiento divino).

No quería mezclar, sin embargo, al Platón de las cartas (recién traducidas al alemán) con el primero. Éste quiere, aparte de «las cuatro cosas convenientes al conocimiento, el nombre del objeto, la descripción, la representación y la ciencia, una quinta todavía (rueda en el coche); a saber: el objeto mismo y su verdadero ser». Él quiere (como filósofo exaltado) tener conmovedoramente «este ser inmutable, que sólo se deja contemplar en el alma y por medio del alma, pero en la que, como fuego brotado de una chispa, enciende por sí mismo una luz; de la que, sin embargo, no se puede hablar, porque en seguida se convencería, al menos el pueblo, de su ignorancia: ya que cada prueba de este tipo sería arriesgada porque sería preciso, por una parte, exponer estas egregias verdades a un tosco desprecio, y por otra (lo único razonable aquí) tensar el alma

por esperanzas vacías y por la fatua ilusión del conocimiento del mayor secreto».

¿Quién no ve aquí al mistagogo, que no sólo se entusiasma por sí mismo, sino que, al mismo tiempo, es clubista y, al hablar a sus adeptos, en contraste con el pueblo (por el que ha de entenderse a todo el no iniciado), se distingue por su presunta filosofía?

Séame permitido aducir algunos nuevos ejemplos de ello.

En el nuevo lenguaje místico-platónico se dice: «Toda filosofía de los hombres sólo puede delinear la aurora; el sol debe ser presentido». Pero nadie puede presentir el sol, si no ha visto uno antes; pues podría muy bien ser que en nuestro globo siguiera regularmente el día a la noche (como en la historia mosaica de la creación), sin que, por causa de los cielos constantemente nublados, nadie llegara a ver el sol, y, sin embargo, toda tarea admitiría su curso pertinente según este cambio (de día y de estación). Mientras tanto, un verdadero filósofo no presentiría un sol en tal estado de cosas (pues no es asunto suyo), pero, acaso podría aconsejar, por la aceptación de una hipótesis de tal cuerpo celeste, a fin de explicar aquel fenómeno y también dar con ello felizmente.

No es posible, por cierto, mirar dentro del sol (lo suprasensible) sin perder la vista; pero verlo en los reflejos (de la razón que iluminan moralmente el alma) es suficiente aun en sentido práctico, y, como hacía el antiguo Platón, completamente factible: mientras que los neoplatónicos «sólo nos aseguran un sol teatral», puesto que quieren engañarnos por medio de los sentimientos (presentimientos), es decir, meramente por lo subjetivo, respecto a que no hay concepto alguno del objeto, para tenernos en vilo con la ilusión de un conocimiento de lo objetivo que está fundado en el exceso.

En tales expresiones figuradas, que aquellos presentimientos deben hacer inteligibles, es inagotable el sentimiento filosófico platonizante; por ejemplo: «Tanto se aproxima la diosa Sabiduría que puede oírse el roce de su vestido»; pero también en alabanza del arte del Platón corrupto: «Como no puede levantar el velo de Isis, no obstante, ha de hacerlo tan ligero como para poder presentir debajo a la diosa». No ha de decirse ligero sino, probablemente, tan denso, que pueda hacerse del fantasma lo que se quiera: pues de lo

contrario sería una visión que debía evitarse.

En relación a los mismos, junto a la carencia de pruebas más agudas, se ponen en juego, como argumentos, «analogías, verosimilitudes» (de las que ya hemos tratado arriba), y «el riesgo de castración de la razón, que se ha tornado de tan finos nervios por la sublimación metafísica,[126] que difícilmente podría sostener la lucha con los vicios»; sin embargo, precisamente en estos principios a priori, la razón práctica siente de veras su, por lo demás, insospechada fuerza, y más bien queda castrada y paralizada mediante la infiltración de lo empírico (que por esto es inútil para la legislación universal).

* * *

Al fin, la más nueva sabiduría alemana, para filosofar por medio del sentimiento, ofrece una prueba (acaso no, como en diferentes épocas pasadas, para trasladar por medio de la filosofía el sentimiento moral a la emoción y la fuerza), en que necesariamente debe perderse. Su exigencia reza: «La marca distintiva más segura de la autenticidad de la filosofía humana no es la que nos hace más sabios, sino la que nos hace mejores».

No puede exigirse de esta prueba que lo mejor del hombre (originado por sentimiento secreto) sea verificado por una moralidad acopelada; pues aquél puede atreverse a ir al grano de las buenas acciones, pero, como conservan mucha finura del meollo en el sentir, ¿quién puede pronunciar sobre esto un testimonio públicamente válido? Y, sin embargo, tal debía ser, si de este modo debe demostrarse que aquel sentimiento mejore a los hombres, mientras que la teoría científica sea estéril e inactiva. Ninguna experiencia suministra, pues, la piedra de toque, sino que debe buscarse sólo en la razón práctica, como dada a priori. La experiencia interna y el sentimiento (que en sí es empírico y, por tanto, casual) sólo se excitan por la voz de la razón (dictamen rationis), que a todo el mundo habla con claridad y resulta apta para un conocimiento científico; pero que no introduce a través del

sentimiento una regla práctica particular para la razón, lo que es imposible: pues, de lo contrario, tal regla nunca podría ser universal. Debe poder comprenderse a priori que el principio que puede hacer mejores a los hombres, si sólo se fija claro e incesante en su alma y la proscripción renuncia a la poderosa impresión, ella lo deshace.

Ahora bien, cada hombre encuentra en su razón la idea del deber, y tiembla al oír su férrea voz, si se despiertan en él inclinaciones que le tientan a la desobediencia. Está convencido de que, también cuando las últimas conspiran unidas contra aquella idea, la majestad de la ley, que su propia razón le prescribe, no obstante, debe prevalecer sin reparo y también su voluntad ha de ser, por tanto, capaz de ello. El hombre puede y debe representarse todo esto, aunque no científicamente, claramente, a fin de que sea cierta tanto la autoridad de su razón, que a sí mismo le manda, como el mandato mismo; y hasta ahí la teoría.

Si ahora dispongo que el hombre se pregunte a sí mismo: ¿qué hay en mí que hace que pueda sacrificar, a las más íntimas seducciones de mis impulsos y a todo deseo que procede de mi naturaleza, una ley que no me promete como compensación ventaja alguna y con cuya infracción no amenaza ninguna pérdida, de suerte que, cuanto más la venero íntimamente, más severo sea el mandato y menos ofrezca en cambio? Esta pregunta excita el alma entera mediante el asombro por la grandeza y elevación de las disposiciones internas de la humanidad y, a la vez, por la impenetrabilidad del misterio que ella encela (pues la respuesta: se trata de la libertad, sería tautológica, ya que ella constituye el misterio mismo). Al fijar en ello la atención, uno no puede hartarse de admirar en sí mismo un poder que no cede ante poder alguno de la naturaleza; y esta admiración es el sentimiento engendrado por las ideas, el cual, si la interpretación de este misterio constituyera una reiterada ocupación del maestro sobre las doctrinas de la moral de escuelas y púlpitos, penetraría en el alma y de nada carecería para hacer mejores a los hombres moralmente.

He aquí lo que precisaba Arquímedes y no halló: un punto de apoyo, al que la razón puede aplicar su palanca, sin el cual no se funda el mundo actual ni el futuro, sino sólo su idea interior de

libertad, la cual expone como su fundamento seguro, por medio de la ley moral imperturbable, a fin de mover la voluntad humana por sus principios aun en oposición a la naturaleza entera. He ahí el misterio, que sólo puede ser palpable por un lento desarrollo de los conceptos del entendimiento y por principios cuidadosamente examinados; por tanto, sólo por medio del trabajo. No está dado empíricamente (dispuesta la razón a la resolución), sino a priori (como conocimiento real de los límites internos de nuestra razón), y amplía aun el conocimiento racional, pero sólo en sentido práctico, hasta lo suprasensible: no por medio de un sentimiento (místico) que constituya un conocimiento, sino por un conocimiento claro que afecta al sentimiento (moral).

El tono de los sedicentes propietarios de este verdadero misterio no puede ser distinguido: pues sólo se hincha de saber histórico o dogmático. El primer sentimiento, determinado por la crítica de su propia razón, obliga inevitablemente a la moderación de las pretensiones (modestia); la arrogancia del último, la erudición en Platón y en los clásicos, que pertenece a la cultura del gusto, no puede autorizar a querer hacer filosofía con él.

Me parece que la reprensión de esta pretensión no es superflua en nuestros días, en los que el adorno con el título de filosofía llega a ser asunto de moda, y el filósofo de la visión (si se concede tal cosa), por la comodidad, para alcanzar la cota del saber por un osado impulso sin esfuerzo, pudiera reunir en torno a sí sin notarlo una gran familia (pues la osadía es contagiosa): lo que no puede tolerar la policía en el imperio de las ciencias.

El tipo desdeñoso, al negar lo formal en nuestro conocimiento (que, no obstante, es la tarea principal de la filosofía), en tanto que una pedantería, bajo el nombre de «una manufactura de modelación», confirma esta sospecha, es decir, un sentido secreto: para desterrar, en efecto, toda filosofía bajo el letrero de la filosofía, y alardear de ello como vencedor (pedibus subiecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo, Lucrecio).

Que esta tentativa apenas pueda tener éxito, bajo la iluminación de una crítica siempre vigilante, se comprueba por los ejemplos siguientes.

En la forma reside el ser de la cosa (forma dat esse rei, dice el escolástico), en tanto ésta ha de ser conocida por la razón. Esta cosa es un objeto de los sentidos y, así, es la forma de las cosas en la intuición (como apariciones), y aun la matemática pura no es sino una doctrina formal de la intuición pura; como la metafísica, en tanto filosofía pura, funda su conocimiento en lo más alto de las formas del pensar, bajo las que después puede ser subsumido cada objeto (materia del conocimiento). En estas formas estriba la posibilidad de todo conocimiento sintético a priori, para poseer el cual no podemos ponernos de acuerdo. El tránsito a lo suprasensible, al que la razón nos empuja irresistiblemente, y que ella sólo puede considerar en sentido práctico-moral, lo provoca también ella por tal ley (práctica), que convierte en principio no la materia de los actos libres (su finalidad), sino sólo su forma, la idoneidad de sus máximas para la generalidad de una legislación. En ambos campos (el teorético y el práctico) no hay un plan, o acaso una modelación organizada arbitrariamente de manera fabril (con respecto al Estado), sino una manufactura de todos los objetos dados manipulados, a fin de acoger y apreciar, sin un pensamiento en el trabajo precedente, aplicado y cuidadoso del sujeto, su propia facultad (de la razón); en cambio, el hombre honrado, para quien la visión de lo suprasensible indica un oráculo, no podrá negarse a esto, aplicado un tratamiento mecánico del entendimiento, y sólo por honor se le habrá añadido el nombre de filosofía.

* * *

Pero ¿a qué todo este conflicto entre dos partidos, cuyo fundamento es el mismo buen propósito, es decir, hacer a los hombres sabios e íntegros? Es un ruido por nada, desunión por mal entendimiento, en que no es precisa reconciliación alguna, sino una aclaración recíproca, para cerrar un contrato que haga más íntima la concordia en el futuro.

La diosa velada, ante la cual ambos nos arrodillamos, para nosotros es la ley moral, para ellos, una majestad invulnerable. Nosotros oímos su voz y también entendemos su mandato; pero dudamos al

escuchar si viene del hombre, al pronunciar el poder de la perfección de su propia razón, o de otro ser que le es desconocido, y que habla al hombre a través de su propia razón. En el fondo, acaso haríamos mejor en no derrengarnos tras esta pesquisa; es meramente especulativa, y, en lo que nos incumbe (objetivamente), siempre da lo mismo que se ponga uno u otro principio como fundamento: de modo que sólo el proceder didáctico, sólo la ley moral que llega a nosotros por conceptos claros según el magisterio lógico, es de suyo filosófico, pero lo que personifica la ley y convierte la razón moral impositiva en una Isis velada (aunque no le añadimos otra propiedad que el método por el que ha de ser hallada) resulta una manera de representación estética del objeto mismo; del cual puede uno servirse, si ya lo ha considerado primero mediante los principios, a fin de reanimar aquella idea por medio de una representación sensible, aunque analógica, siempre con el peligro, no obstante, de ir a parar a una visión entusiasta, que es la muerte de toda filosofía.

Poder presentir a aquella diosa, por tanto, sería una expresión que no significa sino ser guiado mediante su sentimiento moral al concepto del deber, antes de que uno haya podido aclarar los principios de que depende; presentimiento de una ley que, tan pronto se convierte por el tratamiento de la disputa escolar en claro conocimiento, es el propio negocio de la filosofía, sin la que aquella pretensión de la razón sería la voz de un oráculo,[127] que ofrece toda clase de interpretaciones.

Por lo demás, «si», sin admitir esta propuesta en la comparación, como dijo Fontenelle por otro motivo, «el señor N. quiere creer a todo trance en el oráculo, nadie puede prohibírselo».

Anuncio de la próxima conclusión de un tratado para la paz perpetua en la filosofía [128]

Sección primera

Perspectiva feliz de la próxima paz perpetua

Del nivel inferior de la naturaleza viviente del hombre al superior, de la filosofía

Dice Crisipo en su vigoroso lenguaje estoico:[129] «En lugar de sal, la naturaleza ha añadido al cerdo un alma, para que no se pudra». Este es el nivel inferior de la naturaleza del hombre de toda cultura, es decir, el instinto meramente animal. Pero es como si el filósofo hubiera echado una mirada adivina al sistema fisiológico de nuestra época; sólo que ahora, en vez de la palabra alma, se ha preferido usar las de fuerza vital (a lo que se tiene derecho: porque se puede hacer patente el efecto de una fuerza que ella produce, pero no el efecto de una sustancia particular apropiada al efecto de este tipo), la vida se asienta en la influencia de fuerzas estimulantes (el estímulo vital) y en la facultad de repercutir en fuerzas estimulantes (la facultad vital); y se denomina sanos a aquellos hombres en que un estímulo proporcional no produce un efecto excesivo ni nimio: pues, en caso contrario, la operación animal de la naturaleza pasará a ser una operación química, cuya consecuencia es la putrefacción, de modo que la putrefacción no debe suceder a causa y después de la muerte (como de ordinario se creía), sino la muerte a la putrefacción precedente.

Con todo, aquí se presentará la naturaleza de su humanidad en el hombre, por tanto, en su generalidad, en tanto actúa como animal, para desarrollar las fuerzas que después el hombre puede aplicar según las leyes de la libertad; esta actividad y su excitación no son prácticas, sino sólo mecánicas.

A. De las causas físicas de la filosofía del hombre

Si prescindimos de la cualidad distintiva del hombre de todos los demás animales, de la conciencia de sí mismo, por la que es un animal racional (al cual, por la unidad de la conciencia, sólo puede asignarse un alma), entonces, la propensión a servirse de esta cualidad para sutilizar, por un método directo, y por cierto, para sutilizar, sólo mediante conceptos, es decir, para filosofar, y, además, para frotar polémicamente la filosofía propia con la de otro, es decir, para disputar; y, como ello no se da fácilmente sin afecto, para reñir en favor de la propia filosofía y conducir al cabo a la multitud asociada a la guerra, unos contra otros (escuela contra escuela, tal ejército contra ejército); esta propensión, digo, o más bien impulso, debe ser considerada como una de las sabias y benéficas disposiciones de la naturaleza, por la que trata de apartar a los hombres de la gran desgracia de pudrirse de los seres vivos.

Del efecto físico de la filosofía

Es la salud (status salubritatis) de la razón, como efecto de la filosofía. Pero como la salud humana (según lo dicho) es una enfermedad y convalecencia incesante, ello no se aviene con la mera dieta de la razón práctica (acaso una gimnasia de ésta) para conservar el equilibrio, que se llama salud y pende de un cabello; sino que la filosofía debe (terapéuticamente) actuar como medicamento (materia médica), cuyo uso requerirá dispensarios y

médicos (los cuales están autorizados a ordenar sólo este uso): a lo que la policía debe estar vigilante, de modo que médicos de oficio y no meros aficionados se permitan aconsejar lo que debe estudiar la filosofía, y empujen así a la chapucería en un arte del que no conocen los primeros elementos.

Un ejemplo de la fuerza de la filosofía como medicamento, lo daba el filósofo estoico Posidonio en un experimento realizado en su propia persona en tiempos de Pompeyo (Cicerón, Cuestiones tusculanas, II, 61): mientras dominaba un violento ataque de gota por viva disputa con la escuela epicúrea, se lo demostraba a los pies, sin llegar a la cabeza y al corazón, y así daba la prueba del efecto físico inmediato de la filosofía, que la naturaleza por ella propone (la salud corporal), mientras declamaba la frase según la cual el dolor no es lo malo.[130]

De la apariencia de incompatibilidad de la filosofía con el persistente estado de paz de la misma

El dogmatismo (por ejemplo, la escuela wolffiana) es una almohada para adormecerse, y el final de toda animación, que es precisamente lo benéfico de la filosofía. El escepticismo, que, si prueba que se cumple, constituye el juego contrario al primero, nada tiene con que pueda influir a la razón activa; pues lo deja todo sin usar a un lado. El moderantismo, que se agota en el punto medio, cree que la piedra filosofal se halla en la verosimilitud subjetiva, y se figura que el acopio de muchos argumentos aislados (de los que ninguno se demuestra por sí mismo) suple la carencia del argumento suficiente; lo que no es filosofía alguna; y con este medicamento (de la doxología) se da por satisfecho, como con las gotas de la peste o la teriaca veneciana: que por hacer mucho bien, al valerse de cuanto hay a derecha e izquierda, no son buenos para nada.

De la compatibilidad efectiva de la filosofía crítica con

un persistente estado de paz de la misma

La filosofía crítica es aquella que no construye o derroca sistemas con pruebas, o acaso sólo pone como soporte de su alojamiento eventual un tejado sin casa (como el moderantismo), sino que empieza la conquista por la indagación de las facultades de la razón humana (en cualquier sentido) y no habla al aire si se trata de filosofemas que no pueden comprobarse en experiencia posible alguna. Con todo, algo hay en la razón humana, que no podemos conocer por experiencia alguna, y cuya realidad y verdad, sin embargo, demuestra en efectos que presenta en la experiencia y, por tanto, puede sin duda ser impuesta (según un principio a priori). Se trata del concepto de libertad, y de la ley dependiente de éste, del imperativo categórico, es decir, sencillamente impositivo. Mediante estas ideas adquiridas, que estarían vacías en absoluto para la razón meramente especulativa, aunque por ésta les señalemos inevitablemente, como fundamento de nuestro conocimiento de nuestro fin final, una realidad, si bien sólo práctico moral; a saber: a fin de conducirnos, como si estuvieran dados sus objetos (Dios y la inmortalidad), que es preciso postular en aquel sentido (práctico).

Esta filosofía, que siempre es un estado armado (contra la cual, de manera contraria, se confunden fenómenos y cosas en sí), y que también precisamente acompaña de continuo a la actividad racional, inaugura la perspectiva de una paz perpetua entre los filósofos, por una parte, en virtud de la impotencia de la prueba teórica de lo contrario, y, por otra, en virtud de la potencia de los argumentos prácticos por la aceptación de sus principios; de una paz que tiene la ventaja de que mantiene activas las fuerzas del sujeto puesto en aparente peligro mediante ataques; y de que, por tanto, fomenta también, mediante la filosofía, el propósito de la naturaleza a la continua reanimación de la misma y al rechazo del sueño de la muerte.

* * *

Considerado desde este punto de vista, se debe interpretar el dicho de un varón coronado por una activa edad todavía floreciente, no sólo en su propia disciplina (la matemática), sino en muchas otras excelentes, no como portador de malas nuevas, sino como el de una felicitación, si niega por completo al filósofo el dormirse cómodamente en los laureles:[131] puesto que ello sólo relaja las fuerzas, y sólo frustraría el fin de la naturaleza a propósito de la filosofía, como medio continuo de reanimación del fin de la humanidad; en cambio, la constitución combativa no es aún guerra alguna, sino que más bien retiene ésta por un sobrepeso decisivo de los argumentos prácticos sobre los contraargumentos, y así puede y debe asegurar la paz.

B. Fundamento hiperfísico de la vida del hombre a efectos de una filosofía del mismo

Por medio de la razón se añade al alma del hombre un espíritu (mens, νουσ), a fin de que lleve una vida no sólo adecuada al mecanismo de la naturaleza y a sus leyes técnico-prácticas, sino también a la espontaneidad de la libertad y a sus leyes práctico-morales. Este principio vital no se funda en conceptos de lo sensible, que, en cierto modo, ante todo (de todo uso práctico racional), presuponen la ciencia, es decir, el conocimiento teórico, sino que surge, de manera inmediata, de una idea de lo suprasensible, es decir, de la libertad, y del imperativo moral categórico, que nos la hace conocer primero; y así constituye una filosofía, cuya doctrina no es acaso (como la matemática) un buen instrumento (herramienta para cualquier fin) y, por tanto, sólo un medio, sino el deber que en sí mismo se constituye como principio.

¿Qué es la filosofía, la cual, en cuanto doctrina, constituye la mayor exigencia del hombre entre todas las

ciencias?

Es lo que ya indica su nombre: investigación de la sabiduría. Pero la sabiduría es la concordancia de la voluntad con el fin final (el bien supremo); y como éste, en cuanto es asequible, es también el deber, y viceversa, si es el deber, también debe ser asequible, tal ley de las acciones se llama moral: así, la sabiduría no es para el hombre sino el principio interior de la voluntad del cumplimiento de la ley moral, cualquiera que pueda ser el objeto de la misma; el cual, empero, siempre será suprasensible: porque una voluntad determinada por un objeto empírico puede constituir perfectamente el cumplimiento técnico-práctico de una regla, pero no deber alguno (que no es una relación física).

De los objetos suprasensibles de nuestro conocimiento

Son Dios, la libertad y la inmortalidad. 1) Dios, en cuanto el ser omnipotente; 2) la libertad, en cuanto facultad del hombre para afirmar el cumplimiento de su deber (como mandato divino) contra todo poder de la naturaleza; 3) la inmortalidad, en cuanto un estado del que forma parte el hombre por su bien o su mal respecto a su valor moral. Se entiende que, al estar concatenadas las tres frases por una conclusión racional inclusiva; y que, como a ellas, por ser ideas de lo suprasensible, no puede dárseles realidad objetiva alguna en sentido teórico, sin embargo, cuando se les ha de proporcionar tal realidad, ésta sólo les puede corresponder en sentido práctico, como postulados[132] de la razón moral práctica.

Entre estas ideas, por tanto, la intermedia, es decir, la de la libertad, al contenerse la existencia de la misma en el imperativo categórico, que no deja lugar a dudas, lleva consigo las dos restantes en su consecuencia; puesto que él, el principio supremo de la sabiduría, presupone, en efecto, el fin final de la más perfecta voluntad (la suprema felicidad concordante con la moralidad), sólo contiene las

condiciones suficientes para que esto pueda suceder. Pues el único ser capaz de consumar esta distribución proporcional es Dios; y el estado en que esta consumación puede ejecutarse para los seres racionales del mundo adecuada sólo a aquel fin final, es la aceptación de una continuación de la vida constituida ya en su naturaleza, es decir, la inmortalidad. Pues si no se constituyera la continuación de la vida, sólo significaría la esperanza de una vida futura, pero no de una vida futura necesariamente presupuesta por la razón (como consecuencia del imperativo moral).

Resultado

Se trata, pues, de un mero malentendido, o confusión de los principios prácticos de la moralidad con los teóricos, bajo los cuales sólo los primeros pueden proporcionar conocimiento respecto a lo suprasensible, cuando aún se plantea un conflicto sobre lo que dice la filosofía como doctrina de la sabiduría; y, puesto que, de nuevo, nada considerable puede ni podrá objetar, se puede, con buen fundamento, anunciar la próxima conclusión de un tratado para la paz perpetua en la filosofía.

Sección segunda

Dudosa perspectiva de una próxima paz perpetua en la filosofía

El señor Schlosser, un varón de gran talento literario y de una manera de pensar (causa ha habido para creerlo) afinada para el fomento del bien, a fin de reponerse de la administración de justicia bajo la autoridad permanente de medidas coactivas, en un ocio no inactivo, se sitúa de manera inadvertida en la liza de la metafísica: donde la amargura de la pendencia no es menor que en el campo que ha abandonado.

La filosofía crítica, que cree conocer, aunque sólo ha considerado el resultado procedente de ella, y que, al no haber examinado con esmerada diligencia los pasos que le llevan a ella, necesariamente debía malentender, le subleva; y así, el profesor de «un joven varón, que (según sus palabras) quería estudiar la filosofía crítica», aun sin haber hecho antes escuela, se la desaconseja.

Para lograrlo, donde es posible, quita de en medio la Crítica de la razón pura. Su consejo es como la garantía de aquel buen amigo, que engaña a las ovejas: si éstas sólo querían deshacerse de los perros, tenían que vivir con ellos como hermanos en paz duradera. Si el aprendiz presta oído a este consejo, entonces es un juguete en manos del maestro, «para hacer firme su gusto (como éste dice), mediante los escritores de la antigüedad (en el arte de la persuasión, en virtud de los fundamentos subjetivos de la aprobación, en vez de en el método de la convicción, en virtud de fundamentos objetivos)». Luego está seguro: aquél convierte la verosimilitud (verisimilitudo) en probabilidad (probabilitas), y éste, al juzgar, deja prender, para cerciorarse, sólo la que procede a priori de la razón. «El rudo lenguaje bárbaro de la filososía crítica» no ha de agradarle; sin embargo, antes debe ser considerada como bárbara una expresión ingeniosa, sostenida en la filosofía elemental. Deplora que «deban cortarse las alas a aquel genio de la poesía, de todo presentimiento, toda perspectiva de lo suprasensible» (¡cuando la filosofía se interesa por ello!).

La filosofía, en aquella parte que contiene la doctrina del saber (en la teórica), aunque en su mayor parte cuenta con la limitación de la arrogancia en el conocimiento teórico, sin embargo, no puede pasar por delante de ella, y se ve forzada, en su parte práctica, a retroceder a una metafísica (de las costumbres), como un conjunto de los principios meramente formales del concepto de libertad, antes que a preguntar por el fin de la acción (la materia del querer).

Nuestro filósofo anticrítico salta por encima de este nivel, o más bien lo desconoce tan completamente que malentiende del todo el principio que puede servir para probar toda exigencia: obra según una máxima tal que al mismo tiempo puedas desear que se convierta en una ley universal, y le da un sentido que la limita a las condiciones empíricas y la torna inútil con vistas a un canon de la

razón pura práctico-moral (tal como debe darse); por lo que se arroja a un campo completamente distinto al que aquel canon se refiere y extrae conclusiones aventuradas.

Pero es evidente que aquí no se trataba del uso del medio para cierto fin (pues sería un principio pragmático, no moral); no de si la máxima de mi voluntad, al convertirse en ley universal, contradice la máxima de la voluntad de otro, sino de si, al contradecirse a sí misma (lo que puedo juzgar según el principio de la contradicción, por meros conceptos, a priori, sin relación alguna de la experiencia, por ejemplo, «si puedo admitir en mi máxima la igualdad de bienes o la propiedad»), ésta es una marca distintiva infalible de la imposibilidad moral de la acción.

Mero desconocimiento, acaso también alguna mala inclinación a la vejación, podían producir este ataque, que, a pesar de todo, no puede causar perjuicio alguno al anuncio de una próxima paz en la filosofía. Pues una alianza de paz, acondicionada de tal modo que si se consienten el uno al otro, al instante se cierra (sin capitulación), puede también, para cerrarse, siquiera anunciar la próxima conclusión.

* * *

Cuando se representa la filosofía como doctrina de la sabiduría (que es asimismo su significado propio), sin embargo, no puede ser omitida como doctrina del saber: en tanto que éste involucra los conceptos elementales del conocimiento (teórico), de que se sirve la razón pura; supongamos que esto suceda a fin de poner a la vista sus barreras. Con todo, apenas puede darse la pregunta de la filosofía en el primer sentido: si se debe confesar libre y abiertamente, ¿qué y cómo se sabe realmente, de hecho, de su objeto (del sensible y del suprasensible), o sólo se presupone en sentido práctico (pues su aceptación es provechosa al fin final de la razón)?

Puede ser que nada sea verdadero de cuanto un hombre tiene por

tal (ya que puede equivocarse); pero en cuanto dice debe ser verídico (no debe engañar): puede ser que su confesión sea meramente interior (de Dios) o también exterior. La infracción de este deber de veracidad se llama mentira; por lo que puede darse una mentira exterior, pero también una interior: entonces puede ocurrir que sean contradictorias ambas en conjunto, o una respecto a la otra.

Pero una mentira, sea interior o exterior, es de índole dialogante: 1) cuando se hace pasar por verdadero lo que, sin embargo, uno sabe que es falso; 2) cuando se hace pasar por cierto lo que, sin embargo, uno tiene subjetivamente por incierto.

La mentira («del padre de las mentiras, por el que viene todo lo malo al mundo») es la auténtica mácula de podredumbre en la naturaleza humana; por más que, al mismo tiempo, el tono de la veracidad (según el ejemplo de algunos tenderos chinos, que han puesto sobre sus comercios el letrero con caracteres dorados: «aquí no se engaña»), sobre todo en lo que concierne a lo suprasensible, sea el tono acostumbrado. El mandamiento: tú no debes (y aunque fuera con el propósito más piadoso) mentir, aceptado interiormente como principio en la filosofía, en tanto doctrina de la sabiduría, produciría la paz perpetua, y no sólo para ella, sino que también la podría asegurar en el futuro.

Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía [133]

En el escrito Francia en el año 1797, cuaderno sexto, número 1, «De las reacciones políticas», de Benjamin Constant, p. 123, se dice lo siguiente:

«El principio moral según el cual es un deber decir la verdad, si se tomase de manera aislada e incondicionada, haría imposible toda sociedad. La prueba de ello la tenemos en las muy directas consecuencias que ha sacado de este principio un filósofo alemán, que llega a afirmar que sería un delito la mentira ante asesinos que os preguntasen si un amigo nuestro, al que persiguen, se ha refugiado en vuestra casa».[134]

El filósofo francés refuta este principio en la p. 124, de la siguiente manera: «Es un deber decir la verdad. El concepto del deber es inseparable del concepto del derecho. Un deber es lo que corresponde en un ser al derecho de otro. Por tanto, donde no hay derecho, no hay deber. Decir la verdad, pues, es un deber, pero sólo para con aquel que tiene derecho a la verdad. Pero ningún hombre tiene derecho a una verdad que perjudica a otro».

El πρωτον ψευδοσ radica en la frase: «decir la verdad es un deber, pero sólo para con aquel que tiene un derecho a la verdad».

En primer lugar, hay que observar que «tener un derecho a la verdad» es una expresión sin sentido. Más bien se ha de decir que el hombre tiene un derecho a su propia veracidad (veracitas), es decir, a la verdad subjetiva en su persona. Pues tener objetivamente un derecho a una verdad sería como decir que, como ocurre, en general, con lo mío y lo tuyo, depende de la voluntad de uno el que una proposición sea verdadera o falsa; lo cual daría lugar a una lógica curiosa.

Así pues, la primera cuestión es la de si un hombre, en los casos en que no puede eludir una respuesta de sí o no, tiene la autorización (el derecho) para no ser verídico. La segunda cuestión es si, en cierta declaración, a que le fuerza una coacción injusta, no está obligado a no ser verídico para evitar un crimen que le amenaza a él o a otro.

La veracidad en las declaraciones que no se pueden eludir es un deber formal del hombre para con el otro,[135] por grave que pueda ser el perjuicio que pueda resultar de ella para él o para otro; y, aunque no cometa injusticia alguna con aquel que me fuerza injustamente a la declaración, si la falseo, sin embargo, con tal falseamiento, que puede llamarse mentira (aunque no en el sentido de los juristas), cometo injusticia con lo más esencial del deber en general: es decir, hago, en lo que a mí respecta, que las declaraciones no encuentren creencia alguna, y con ello, que se omitan y pierdan vigor todos los derechos que se fundan en contratos: lo que es una injusticia que se inflige a la humanidad en general.

La mentira, por tanto, definida como declaración intencionadamente falsa a otro hombre, no precisa el complemento de que tenga que perjudicar a otro, como exigen los juristas para su definición (mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius). Pues siempre perjudica a otro: si no a otro hombre, no obstante, a la humanidad en general, volviendo inutilizable la fuente del derecho.

Pero esta mentira piadosa puede también resultar punible por casualidad (casus), según las leyes civiles; y lo que escapa a la penalidad por mera casualidad puede ser también juzgado como injusto por las leyes exteriores. Así, si mediante una mentira has impedido actuar al que se proponía cometer un asesinato, eres jurídicamente responsable de las consecuencias que puedan derivarse de ello. Pero si te has atenido estrictamente a la verdad, nada puede hacerte la justicia pública, sea cual fuere la imprevista consecuencia de ello. Sin embargo, es posible que, después de haber respondido sinceramente que sí, a la pregunta del asesino de si su perseguido estaba en tu casa, éste se haya marchado de manera inadvertida, y no le salga la jugada al asesino ni, por tanto, suceda el crimen. Pero si has mentido y dicho que no está en tu casa, y

aquél se ha marchado (aunque no lo sepas), de modo que el asesino le sorprende en la fuga y perpetra su crimen, entonces puedes ser acusado con derecho de la muerte de aquél. Pues si hubieras dicho la verdad, tal como la sabías, acaso el asesino, mientras buscaba en la casa a su enemigo, hubiera sido atrapado por los vecinos que acudieran corriendo, y se habría impedido el crimen. Por tanto, quien miente, por piadosa que pueda ser su intención, debe responder y pagar, aun ante un tribunal civil, por las consecuencias de ello, por imprevistas que puedan ser; porque la veracidad es un deber que ha de considerarse como la base de todos los deberes fundados en contrato, cuya ley, con que se admita la menor excepción a ella, se vuelve vacilante e inútil.

Es, pues, un sagrado mandamiento de la razón, incondicionalmente exigido, no limitado por la conveniencia, el ser veraz (sincero) en todas las declaraciones.

Al respecto, es correcta y, a la vez, está bien pensada, la observación del señor Constant sobre el descrédito de ciertos principios estrictos, que se pierden en ideas presuntamente irrealizables, y por ello reprobables: «Cada vez que un principio demostrado como verdadero (dice en la p. 123) parece inaplicable, ocurre que no conocemos el principio intermedio que contiene el medio de su aplicación». Cita (p. 121) la doctrina de la igualdad como la que constituye el primer anillo de la cadena social: «Que ningún hombre (p. 122) puede estar vinculado sino por las leyes a cuya formación ha contribuido. En una sociedad muy reducida, este principio puede aplicarse de modo inmediato, y no precisa, para llegar a ser usual, de principio intermedio alguno. Pero en una sociedad muy numerosa debe añadirse, a aquel que hemos citado, un nuevo principio. Este principio intermedio consiste en que los individuos pueden contribuir a la formación de las leyes por sí mismos o mediante representantes. Quien quisiera aplicar a una sociedad numerosa el primer principio sin tomar el intermedio, lograría echarla a perder infaliblemente. Pero este hecho, que mostraría la ignorancia o inepcia del legislador, nada demostraría contra el principio». Concluye con esto en la p. 125: «Un principio reconocido como verdadero no debe, pues, abandonarse nunca, aunque se encuentre aparentemente en peligro». (Y, sin embargo, el buen hombre habría abandonado el principio incondicionado de la

veracidad por causa del peligro que supone para la sociedad; pues no podía encontrar principio intermedio alguno que sirviera para evitar este peligro, ni podía aquí tampoco, en efecto, insertarse ninguno.)

Si se quiere conservar aquí los nombres de las personas tal como se mencionan, «el filósofo francés» ha confundido la acción por la que alguien perjudica (nocet) a otro, cuando dice la verdad, a cuya confesión no puede escapar, con aquélla por la que se comete (laedit) una injusticia con éste. Es meramente una casualidad (casus) el que la veracidad de la declaración perjudique al que se halla en la casa, y no un acto libre (en sentido jurídico). Pues del derecho de uno a exigir de otro que mintiera en su provecho se seguiría una pretensión contraria a toda legalidad. Pero todo hombre tiene, no sólo un derecho, sino también el más estricto deber de la veracidad en las declaraciones que no puede eludir, aunque puedan perjudicarle a él mismo o a otros. Con ello, por tanto, él mismo no hace daño a quien así lo sufre, sino que lo causa la casualidad. Pues en esto no es libre el libre: porque la veracidad (cuando tiene que hablar) es un deber condicionado.

El «filósofo alemán», por tanto, no admitirá como principio la proposición (p. 124): «Decir la verdad es un deber, pero sólo para con aquel que tiene derecho a la verdad»; de entrada, por la vaga formulación de la misma, ya que la verdad no es una posesión de la que uno pueda otorgarse el derecho, para negársela a otro; pero luego, sobre todo, porque el deber de la veracidad (en cuanto sólo se trata de él aquí) no conoce acepción de personas para con las que se tenga este deber, o con las que pueda renunciarse a él, sino que, como es un deber incondicionado, es válido en todas las relaciones.

Ahora bien, para pasar de una metafísica del derecho (que prescinde de todas las condiciones de la experiencia) a un principio de la política (que aplica estos conceptos a casos de experiencia) y llegar así a la solución de un problema de la última según el principio general del derecho, el filósofo ha de proponer: 1) un axioma, es decir, una proposición apodícticamente cierta, que resulta directamente de la definición del derecho exterior (concordancia de la libertad de cada uno con la libertad de todos según una ley universal); 2) un postulado (de la ley pública exterior

como voluntad unida de todos según el principio de la igualdad, sin la cual no habría libertad alguna en ningún Estado); y 3) un problema: cómo llevarlo a cabo, de suerte que en una sociedad tan grande se mantenga, no obstante, la concordia según principios de libertad e igualdad (a saber, mediante un sistema representativo); lo que luego será un principio de la política, cuya organización y ordenación contendrá entonces decretos, que, extraídos del conocimiento por experiencia de los hombres, se propongan sólo el mecanismo de la administración de la justicia y cómo ha de organizarse éste convenientemente. El derecho no tiene nunca que adecuarse a la política, sino siempre la política al derecho.

Dice el autor: «Un principio reconocido como verdadero (añado: reconocido a priori y, por tanto, apodíctico) no debe abandonarse nunca, aunque se encuentre aparentemente en peligro». Ahora bien, no ha de entenderse aquí el peligro de perjudicar (casualmente), sino, en general, el de cometer una injusticia: lo que ocurriría si convirtiese el deber de la veracidad, que es absolutamente incondicionado y constituye la suprema condición jurídica de las declaraciones, en un deber incondicionado y subordinado a otras miras; y, aunque con cierta mentira, de hecho, no haga injusticia a nadie, infrinjo, no obstante, en general, el principio del derecho en relación con todas las declaraciones ineluctablemente necesarias (cometo una injusticia formaliter, aunque no materialiter): lo que es mucho más grave que perpetrar una injusticia con alguien, porque tal acto no presupone siempre en el sujeto un principio al respecto.

El que acepta la pregunta que otro le dirige sobre si pretende o no ser veraz en la declaración que ahora ha de hacer, y no se indigna por la sospecha manifestada de que bien pudiera ser un mentiroso, sino que pide permiso primero para pensar en posibles excepciones, es ya un mentiroso (in potentia); pues muestra que no reconoce la veracidad como un deber en sí mismo, sino que se reserva excepciones a una regla que en esencia no admite excepción alguna, pues con ésta, precisamente, se contradiría a sí misma.

Todos los principios jurídico-prácticos han de contener estricta verdad, y los aquí llamados principios intermedios no pueden contener sino la más precisa determinación de su aplicación a los casos ocurridos (según reglas de la política), pero nunca

excepciones a ellos: pues éstas aniquilan la universalidad, sólo por la cual llevan el nombre de principios.

Sobre la impresión de libros

Dos cartas al señor Friedrich Nicolai [136]

Primera carta

Al señor Friedrich Nicolai, el escritor

Las sabias reliquias del excelente Möser (a menudo pintadas también de manera cómico-burlesca) quedaron en manos de su viejo amigo, el señor Friedrich Nicolai. Había una parte de un fragmentario tratado de Möser con la inscripción Sobre teoría y práctica, que le había llegado en manuscrito y que, como el señor Nicolai admite, el propio Möser le habría comunicado si lo hubiera terminado del todo, y por el que se advierte que Möser no sólo ha sido realista, sino también, si así se le quiere denominar, un aristócrata o un defensor de la nobleza hereditaria, para asombro y escándalo de muchos de los nuevos políticos en Alemania.

Se ha querido afirmar, entre otras cosas (véanse los Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho de Kant, primera edición, página 192), que un pueblo nunca reconocería, con resolución libre y meditada, semejante carácter hereditario. Contra lo cual, Möser, en su conocida manera humorística, compuso una narración: en ella, elevados funcionarios se comportan igual que virreyes aunque, en realidad, como verdaderos súbditos del Estado, y se mencionan doce casos, en los seis primeros de los cuales, los hijos del funcionario fallecido eran postergados, yéndoles mal por esto a los súbditos; por el contrario, en los otros seis, se les elige, con lo que el pueblo se siente mejor. Lo cual ilumina con claridad, entonces, que todo un pueblo decide perfectamente su propia sumisión hereditaria bajo un cosúbdito superior y evidentemente a esta práctica, así

como a cierta ligera teoría para diversión del lector, se la aventa como tamo.

Así ocurre siempre con la máxima calculada en provecho del pueblo: que, por prudente que parezca que se ha llegado a ser, incluso mediante la experiencia, a quien se quería elegir por el señor subalterno, uno puede, y lo hará a menudo groseramente, equivocarse, porque el método de la experiencia (el principio pragmático), difícilmente escarmentará con otra guía.

Con todo, se encuentra ante una guía segura, señalada por la razón, el discurso que no quiere saber cómo elegirá el pueblo para contentar sus propósitos correspondientes, sino cómo debe elegir incondicionalmente: tales propósitos pueden o no serle provechosos a este mismo (al principio moral); es decir, se está ante la pregunta: qué y cómo, si se exhorta a elegir al pueblo, debe éste llegar a decidir según el principio del Derecho. Pues esta tarea en conjunto es como una cuestión perteneciente a la Doctrina del Derecho (en aquellos Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho, p. 192), juzgar si el soberano está autorizado a fundar un estado intermedio entre él y el resto de ciudadanos del Estado, y ahí está, entonces, la sentencia: que el pueblo no puede ni podrá decidir razonablemente semejante poder subordinado, porque, de ser así, se sometería al capricho y discreción de un súbdito, que, sin embargo, necesitaría ser gobernado él mismo, lo que se contradice.

En este caso, el principio de enjuiciamiento no es empírico, sino un principio a priori; como toda frase, cuya aserción supone al mismo tiempo necesidad, que sólo enuncia juicios de razón (a diferencia de los juicios del entendimiento). Por el contrario, una Doctrina empírica del Derecho, si figura en la filosofía y no en el código estatutario, es una contradicción consigo misma.[137]

Esto era bueno; pero –como las viejas amas suelen contar en los cuentos de hadas– no demasiado bueno. La ficción toma ahora otro curso.

Después de que, en los seis gobiernos siguientes, el pueblo hubiera elegido, para contento general, al hijo del anterior gobernante, se presentaron, en adelante, como la visionaria historia sigue diciendo, demagogos en el pueblo, en parte por la continua ilustración,

penosa y paulatinamente promovida en el tiempo, en parte, también, porque cualquier gobierno tiene su carga para el pueblo, de la cual el canje de lo antiguo por lo nuevo promete de antemano alivio; y entonces decretó como sigue:

En el séptimo gobierno, el pueblo eligió al hijo del anterior duque. Pero éste estaba, en cultura y lujo, con la época ya promovida, y tenía pocas ganas de conservar, mediante una buena economía, su prosperidad, prefiriendo disfrutar. Dejó, entonces, que se desmoronara el viejo castillo, arreglando pabellones de placer y de caza para festivas diversiones y cacerías, para deleite y gusto propios y del pueblo. El magnífico teatro, con el viejo servicio de plata, llegó a transformarse, aquél en una gran sala de baile, éste en porcelana de buen gusto, con el pretexto de que la plata prometía como dinero una mejor circulación comercial en el país.

En el octavo encontró al gobierno hereditario bien engranado, confirmado por el pueblo, adecuado de suyo al consentimiento del pueblo, para derogar el, hasta entonces, usual derecho de primogenitura; pues al pueblo le debe, sin embargo, parecer obvio que el nacido primero no es por ello, al mismo tiempo, el nacido más sabio.

En el noveno, sin embargo, le iría mejor al pueblo con el establecimiento de ciertos colegios del país que cambiaran de personas, que con la fijación del gobierno con viejos consejeros permanentes, los cuales, al final, por lo común, juegan al déspota; y encuentra más dichoso no pensar en pastores hereditarios propuestos, por medio de lo cual habría de perpetuarse el gremio oscurantista de los clérigos.

En el décimo, como en el undécimo, se dice que la repugnancia por el casamiento desigual es un capricho de la antigua constitución feudal, en detrimento de los ennoblecidos por la naturaleza, y es más bien una prueba de la germinación de sentimientos nobles en el pueblo, si –como es inevitable durante el progreso en la ilustración– el talento y la buena manera de pensar ponen a un lado el modelo de la categoría hereditaria.

Así como en el duodécimo, la bondad de la vieja ama sonríe al muchacho, menor de edad, presuntamente destinado a ser el futuro

duque, antes de que se entienda lo que esto quiere decir; pero debería ser una exigencia disparatada para constituir el principio del Estado. Y así se transforma el humor del pueblo, si puede decidir darse a sí mismo un gobernante hereditario, que, sin embargo, siga siendo un súbdito, en deformaciones que se encuentran tan contrapuestas con su propósito (de felicidad), que se dirá: Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne.

En consecuencia, puede parodiarse hasta el ridículo aquella constitución fundada en el principio de felicidad, aunque pueda darse a priori con seguridad, que el pueblo prefiere a cualquier otra; y, puesto que se da la vuelta a la moneda, de la elección del pueblo que quiere darse un señor, dígase lo mismo que decía aquel griego del matrimonio: «Hagas lo que hagas, te arrepentirás».

En consecuencia, el señor Friedrich Nicolai, con su interpretación y defensa, ha fracasado en el ventajoso asunto de otro (a saber: de Möser). Pero será mejor que lleguemos a verlo ocupado con lo propio.

Segunda carta

Al señor Friedrich Nicolai, el editor

La impresión de libros no es una industria insignificante en una república que ya ha progresado en la cultura, donde la lectura casi se ha convertido en una necesidad indispensable y general. Y esta parte de la industria obtiene un beneficio extraordinario en un país si se la impulsa de manera fabril; lo cual, sin embargo, no puede suceder de otra manera sino mediante un editor facultado para juzgar el gusto del público y retribuir la habilidad del fabricante.

No obstante, este editor no necesita precisamente tomar en consideración, para darle vida a su actividad editorial, el contenido interior y el valor de los intereses editados por él, pero sí el mercado y la afición del día, en los cuales, los acaso efímeros productos de las prensas tipográficas aportan una activa circulación

y pueden lograr, si no una venta duradera, sí rápida.

Un experto conocedor de la impresión de libros no esperará, entonces, como editor, que se le ofrezca desarrollar su propio interés de escritos felices, siempre acabados; como director de una fábrica, considera la materia tanto como la manera en que, presuntamente –sea mediante su noticia o también escurrilidad del ingenio, para que el público lector llegue a mirar boquiabierto y reírse–, como digo, tendrá lugar la demanda mayor, o a lo sumo también sólo la compra apresurada; por lo que no se preguntará luego a quién o cuánto se extiende en una de las parodias, pues de lo contrario, acaso puede no haber elaborado un escrito apropiado, y a la censura de un escrito semejante pasa inadvertido el cálculo del editor, debiendo alcanzar al impresor contratado.

Aquel que, en fabricación y actividad, impulsa oficios públicos compatibles con la libertad del pueblo, es, en todo caso, un buen ciudadano, disguste a quien quiera. Pues el interés personal que no contradice las leyes de policía no es un crimen; y el señor Nicolai, en calidad de editor, obtiene un beneficio al menos tan seguro como en la de autor, pues lo despreciable de la deformación de su formado Sempronius Gundibert y consorte en arlequín no concierne a quien desmonta el cuarto, sino a quien interpreta el papel de bufón.

* * *

¿Qué ocurre ahora con la penosa cuestión sobre Teoría y práctica, en relación con la autoría del señor Friedrich Nicolai, por la cual la censura actual ha sido dispuesta y que está con aquélla en estrecha vinculación?

El caso, ahora representado, de la prudencia editorial en contraposición con la escrupulosidad editorial (de la superioridad del parecer sobre la verdad) puede ser juzgado según los mismos principios que los empleados en el cuento de Möser; sólo que, en lugar de la palabra práctica, que significa un franco y sincero

tratamiento de una tarea, se usa la de prácticas (con la raíz extendida) y así, toda teoría, a los ojos de un comerciante, queda infantil y ridícula; la cual, entonces, según el principio: El mundo quiere ser engañado, luego ¡sea engañado!, no dejará de encontrar algún fin.

Sin embargo, lo que la plena incertidumbre e incapacidad de estos remedos de filósofos burlones, más allá de negar juicios de razón, demuestra con claridad, es que no parecen comprender lo que quiere decir en realidad conocimiento a priori (al que ingeniosamente llaman conocimiento por delante), a diferencia del empírico. La Crítica de la razón pura les ha repetido hasta la saciedad y claramente que hay proposiciones que, pronunciadas con la conciencia de su necesidad interior y absoluta generalidad (apodíctica), ya no son reconocidas como dependientes de la experiencia, las cuales, en consecuencia, ya no pueden ser distintas; pues, de lo contrario, la división de los juicios, según aquel gracioso ejemplo, resultaría: «Morenas eran las vacas del faraón; pero también de otro color». Mas nadie es más ciego que quien no quiere ver, y este no-querer tiene aquí un interés; a saber: atraer aquí la curiosidad, por la extravagancia del espectáculo, donde las cosas, movidas del lugar natural, llegan a representarse caminando con la cabeza, para reanimar el mercado, mediante una muchedumbre de espectadores (al menos por un tiempo) y, de esta manera, no dejar que se adormezca, en la ocupación literaria, la actividad industrial; lo cual, sin embargo, también tiene su utilidad, aunque, desde luego, inintencionada; a saber: la de prepararse, tras la última farsa repugnante, tanto más en serio, para la escrupulosa elaboración de las ciencias.

Notas

[1]. M. FOUCAULT, «¿Qué es la Ilustración?», en La crisis de la razón, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia 1986, p. 15.

[2]. M. FOUCAULT, op. cit., p. 17.

[3]. M. FOUCAULT, op. cit., p. 19.

[4]. M. FOUCAULT, op. cit., p. 21.

[5]. Esta estructura moral ha sido analizada por Schneider, quien ha mostrado, en Die wahre Aufklärung, (Alber Verlag, Freiburg 1981, p. 52 ss.), los aspectos prácticos de la Ilustración kantiana. Esta «moralische Leistung» atiende a una autoliberación [Selbstbefreiung], pues debe originarse en un acto de la voluntad [Willensakt], capaz de acallar todo el miedo a la independencia y la espontaneidad [Selbstständigkeit/Selbsttätigkeit].

[6]. I. KANT, el Conflicto de las Facultades, ed. de E. Tabernig, Losada, Buenos Aires 1963, pp. 112-113.

[7]. Para la diferencia interna a la Revolución entre acontecimiento y suceso, puede verse mi Kant y la época de las Revoluciones, Historia del Pensamiento y de la Cultura, vol. 32, Akal, Madrid 1997. También puede verse un análisis de estos dos conceptos en mi colaboración sobre «Kant y las tensiones de la vida ética», en V. Camps (ed.), Historia de la Ética, Crítica, Barcelona 19982.

[8]. M. FOUCAULT, op. cit., p. 23.

[9]. M. FOUCAULT, op. cit., p. 23.

[10]. J. HABERMAS, Ensayos políticos, trad. de R. G. Cotarelo, Península, Barcelona 1988, p. 99.

[11]. J. HABERMAS, op. cit., p. 101.

[12]. J. HABERMAS, op. cit., p. 102.

[13].J. HABERMAS, op. cit., p. 102.

[14]. De hecho, en el segundo texto dedicado al análisis de la Ilustración (en P. Robinow, The Foucault Reader, Penguin, Nueva York 1984, pp. 32-53), Foucault propone unas tareas (Stakes) que son mucho más weberianas que revolucionarias. Esta posición le debería obligar a matizar la tesis general de las ciencias humanas disciplinarias. El mero hecho de preguntar si es posible creer en la capacidad personal sin intensificar las relaciones de poder existentes, ya supone una esperanza de escapar a la ecuación entre ciencias humanas y ciencias disciplinarias, que no ve la posibilidad de aumentar la ciencia sin una disminución de la libertad. En este segundo texto, Foucault propone una segunda tarea que debe hacerse cargo de los aspectos técnicos y estratégicos de las prácticas, con la posibilidad de transformar y modificar las reglas del juego. Dado que estas prácticas tratan sobre la naturaleza, sobre las relaciones de unas acciones con otras y de las relaciones con uno mismo de hecho, ya estamos trabajando de nuevo con la división crítica entre ellas y con la necesidad de su convergencia en el objetivo de potenciar la libertad. Se trata de la relación entre conocimiento, poder, ética y estética y, por tanto, de la relación entre las diversas ciencias humanas. Si éstas son las preguntas de la ontología histórica sobre nosotros mismos, entonces dependen de la ontología crítica capaz de mostrar la estructura de la razón en el tiempo, lo que Foucault llama «cierta forma de problematización». Pero ello supone que las ciencias humanas no nos condenan a entregarnos a una dinámica de refuerzo del poder existente. La cuestión es que esta nueva función crítica debe reconocer sus discursos científicos y sus nuevas ciencias humanas. Lo que parece evidente es que esta definición de las ciencias humanas debe distanciarse del sistema clásico tanto como del sistema moderno. Ante todo, es preciso evitar toda noción de ciencia humana como técnica.

[15]. De hecho, Foucault, como si hubiese contestado a Habermas por anticipado, ha tratado el tema de la analítica de la verdad en el otro texto sobre la Ilustración citado en la nota anterior. Tras señalar la novedad del planteamiento kantiano, que «no busca comprender el presente sobre la base de una totalidad o de una futura perfección», sino que busca la diferencia entre el hoy y el ayer y sólo se preocupa de la realidad de la contemporaneidad, y tras matizar el tema de la potencia disciplinaria de las ciencias humanas, destacando las formas de la obediencia que promueven (p. 37), Foucault se plantea la gran cuestión, la relación estrecha entre el texto sobre la Ilustración y la estructura de las tres Críticas, lo que debería abrirle las bases a un tratamiento de la analítica de la razón. «La crítica [de la razón] es necesaria para definir las condiciones bajo las que el uso de la razón es legítimo en orden a determinar qué puede ser conocido, qué puede ser hecho y qué puede ser esperado» (p. 38). Foucault inicia así un camino muy prometedor que hace del problema de la Ilustración un cruce de caminos entre la crítica y la historia. Pero en el segundo epígrafe del texto, Foucault destruye todo lo edificado al reducir su tratamiento. De estar a las puertas de comprender la necesidad de la ontología de la modernidad que brinda la trilogía crítica, Foucault se lanza de cabeza a una reducción de la modernidad a ethos, que además vincula a Baudelaire, justo la cruz de la moderna crítica, la inversión decadentista de su ontología crítica. Pues el ethos de Baudelaire es el que más nos aleja de la posibilidad de construir una ontología de nosotros mismos. Sin ninguna duda, la pregunta de Baudelaire no es la que el propio Foucault propone como esencial: «This means that the historical ontology of ourselves must turn away from all projects tha claim to be global or radical. [...] I shall thus characterize the philosophical ethos appropiate to the critical ontology of ourselves as a historico-practical test of the limits that we may go beyond and thus as work carried out by ourselves upon ourselves as free beings» (p. 47). La filosofía de la historia y la teoría de la caída en la que Baudelaire ancla no tienen nada que ver con este proyecto de libertad, ni siquiera con la voluntad de ser artista de sí mismo. Lo más curioso es que tras la referencia al ethos de la modernidad, Foucault introduce un listado de cuestiones que efectivamente recuperan el momento de la crítica, sobre todo en relación con la obra de Weber. Por lo tanto, Boudelaire sirve a

Focault para esquivar la pregunta ontológica propiamente dicha, la pregunta por la libertad y el juicio y su relación con el tiempo desde una idea que no tiene nada que ver la obsesión de la decadencia, en sí misma católica.

[16]. J. HABERMAS, op. cit., p. 103.

[17]. Cf. el art. «Kritik», en W. CONZE, O. BRUNNER, R. KOSELLECK, Geschichtliche Grundbegriffe, Klett-Cotta, Stuttgart 1972, vol. 4, p. 652 ss.

[18]. Lessing tiene una forma inestable de asegurar la crítica, en la medida en que la hace parasitaria del genio, y al genio lo eleva a punto sintético máximo de su sistema, en tanto reúne historia y naturaleza. La crítica se legitima cuando el crítico coincide con el genio, cosa que sucedió realmente en su propio caso, supuesto acerca del cual, en el fondo, Lessing sabía lo suficiente. De esta forma, la crítica se asegura su verdad en la misma medida en que el genio recoge la verdad de la historia en su propia naturaleza sensible y creativa. Pero de esta forma, la crítica siempre se coloca en el pasado y es deudora de la certeza de un carácter: no tiene asegurada la creatividad, no tiene previsión de futuro, ni capacidad de establecer modelos públicos, sino meramente destacar, reconocer la verdad del genio, extender la fisonomía de su carácter, darlo a conocer. Pero en este mismo momento está firmando su sentencia de muerte, en tanto que nada puede impedir su recepción como mero eco, incapaz de productividad, que siembra la duda acerca de su carácter genuino. De hecho, Lessing, que aspiraba a no ser imitado, se llevó a la tumba su crítica, junto con su carácter. Véase mi Tragedia y teodicea de la historia, Visor, Madrid 1993.

[19]. La Ilustración comienza con un giro importante. En la Enciclopedia se rompe aquella tendencia individualista, propia de Bayle, tanto como aquella tendencia a la fundamentación de la filosofía racionalista. Se considera que se debe emprender la lucha final por la humanidad. En este combate por una verdad que ya se supone poseída y que afecta a toda la humanidad, la crítica no es sustituible por la conciencia individual, sino por la opinión pública. El principio de la República de los sabios es sustituido por la República política. En este caso la generalización de la crítica implica una humanización de todos los ámbitos de la vida y una democratización de las exigencias de racionalidad.

[20]. Esta verdad se humaniza en la demostración de la dependencia de las operaciones de la sensibilidad y el entendimiento. Pero, además, con ello se muestra algo más: el límite de una verdad que incumbe al hombre. Vale decir: se destruye la metafísica. Se limita la razón. Sobre este campo humanizado la crítica puede universalizarse a la búsqueda de verdades igualmente universales. Lo que surge de aquí es la ontología formal del giro copernicano: esto es, el ámbito mismo donde la crítica puede ejercerse. La clave de Kant es que el ámbito donde la crítica puede ejercerse también se ha propuesto críticamente, esto es, aceptando siempre y metódicamente la premisa a la que servía la crítica: la construcción de una experiencia humana.

[21]. Para la retórica y las metáforas de la filosofía crítica, cf. mi «Giro copernicano y modernidad», en J. Palacios, Textos de Filosofía, Universidad del País Vasco, 1991. Igualmente «Expulsión y paraíso: mitología e historia de la razón en Kant», en Pensamiento, XLIX, 193 (1993), pp. 63-98.

[22]. I. KANT, Crítica del Juicio, § 74.

[23]. Cf. V. VITIELLO, Topologia del moderno, Marietti, Genova 1992, p. 13 ss. Una reflexión cercana a este tema puede verse en mi «Hegel y la improbabilidad de la teodicea» (en Fede e Sapere. Istituto Italiano degli Studi Filosofici, Napoli, en prensa), donde cuestiono la posibilidad de erigir un poder espiritual capaz de monopolizar la interpretación del drama histórico.

[24]. Cf. I. KANT, Der Streit der Fakultäten, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt 1997, p. 287.

[25]. I. KANT, Crítica de la razón pura, A XI, nota.

[26]. Cf. el capítulo dedicado a Wittgenstein en mi Historia de la filosofía contemporánea. Akal, Madrid 1998.

[27]. Cf. el espléndido libro de V. Vitiello, L'utopia del nihilismo.

[28]. Cf. mi introducción (en colaboración con F. Oncina) del texto polémico de Koselleck, Historia y hermenéutica, Paidós, Barcelona 1998. A esta metodología le ha dedicado mi equipo de investigación unas jornadas en la UIMP, bajo el rótulo de I Seminario de Historia de los Conceptos y Filosofía política, en noviembre de 1997.

[29]. J. A. Bengel había editado un texto llamado Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi (1740), que fue muy leído y reeditado en su época. Cf. B. ACARINO, «Il principe e la catastrofe. La critica dell'esperienza storica nella dottrina kantiana del male radicale», en La questione dell'esperienza, Laboratorio di Filosofia, Ponte alle Grazie, Firenze 1991. Esta polémica se puede seguir en la nota de Kant en la Antropologia (Ak. Ausg. VII, 195, y en el Conflicto de las Facultades, VII, 63), pero también se debe vincular al tratamiento de El fin de todas las cosas, incluido en este volumen. Para este tema y autor cf. E. BENZ, Azeleration der Zeit, Mainz 1977, y «J. Albrecht Bengel und die Philosophie des deutschen Idealismus», Deutsche Vierteljahresschrift, 27 (1953). La esencia de su teoría es que el Apocalipsis ha descubierto toda revelación y que con este libro se deben analizar todas las profecías anteriores. La revelación se convierte así, desde el Apocalipsis, en un sistema que da su propia clave de interpretación. La revelación plena del Apocalipsis tiene sentido porque ya no se puede mantener oculta, dado que el momento final se acerca. Este momento final, que marcaría el fin del no-chronus o el cumplimiento de la palabra de Dios, sería 1836. Esta tesis se basa en Ap. 12: 12, donde se dice: «Ay de la tierra y del mar, ya que el diablo ha salido a su encuentro con gran rabia, sabiendo que no tiene más que poco tiempo».

[30]. Cf. La religión dentro de los límites de la mera Razón, Ak. Ausg., VI, 19.

[31]. Cf. mi colaboración citada sobre Kant en la Historia de la ética.

[32]. Cf. mi trabajo citado «Expulsión y Paraíso».

[33]. Editado por primera vez en versión alemana y rusa al cuidado de R. Brandt, W. Stark y A. Gulyga en Voprosy Filosofii, IV (1986), pp. 128-136. La fecha del manuscrito es de 1786, cuando Kant preparaba la segunda edición de la Crítica de la razón pura. Hay versión francesa en la Revue de théologie et de philosophie CXIX (1987), pp. 421-472; y versión italiana de C. La Rocca y L. Fonnesu en Studi Kantiani IV (1991), pp. 123-159, con un magnífico estudio de La Rocca; versión inglesa, en la International Philosophical Quarterly XXIX (1989), pp. 252-261; y finalmente también una versión española en Revista venezolana de filosofía (1988), pp. 15-24.

[34]. Cf. el estudio de M. COMETTA, Mitologia della razione.

[35]. Me he ocupado de este tema en «La razón consciente de su propio mito», un trabajo que verá la luz en el monográfico que sobre el mito prepara para finales de 1998 la revista Teoría/Crítica, dirigida por Pedro Aullón, del departamento de Crítica de la Universidad de Alicante.

[36]. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784) [T.] [En este volumen K. indica nota del autor; T. de los traductores.]

[37]. En el Semanario de Büsching de 13 de septiembre, leo hoy, 30 del mismo mes, el anuncio de la Revista mensual de Berlín de este mes, en que se menciona la respuesta del señor Mendelssohn a esta misma pregunta. No me ha llegado todavía a las manos; de otro modo hubiera retrasado la presente, que ahora sólo puede ser tenida como una prueba de hasta qué punto el azar depara la unanimidad de pensamientos. [K.]

[38]. Idee zu einer allgemeiner Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht (1784). Un pasaje de los anuncios breves del número doce de la Gaceta de los doctos de Gotha de este año, que sin duda ha sido tomado de mi conversación con un sabio compañero de viaje, me obliga a este comentario, sin el que aquél carecería de todo sentido comprensible. [K.]

El pasaje en cuestión decía así: «Una idea favorita del señor profesor Kant es que la meta del género humano sea alcanzar la más acabada constitución del Estado, y desea que un escritor filosófico de historia emprenda la tarea de proporcionarnos, en este aspecto, una historia de la humanidad y mostrarnos lo poco que se ha aproximado la humanidad en diferentes épocas a esta meta, o lo distante que está de ella y lo que se ha de hacer todavía para alcanzarla». [T.]

[39]. El papel del hombre es, por tanto, muy artificial. No sabemos cómo se haya hecho con los habitantes de otros planetas y su naturaleza; pero cuando cumplamos bien este cometido de la naturaleza, podremos lisonjearmos de tal modo, que, entre nuestros vecinos en el edificio del mundo, podremos mantener un rango nada modesto. Tal vez cualquier individuo pueda, entre ellos, alcanzar por completo su determinación en su vida. Entre nosotros es distinto; sólo la especie puede esperarlo. [K.]

[40]. Sólo un público docto, que ha perdurado desde el comienzo hasta nuestros días sin interrupción, puede corroborar la historia antigua. Al margen suyo, todo es terra incognita; y la historia de los pueblos que han vivido en su exterior sólo llega a comenzar al tiempo en que han entrado en su seno. Esto ocurrió con el pueblo judío en la época de Ptolomeo, mediante la traducción griega de la Biblia, sin la que se hubiera atribuido poco crédito a sus noticias aisladas. A partir de entonces (si primero se ha situado debidamente este comienzo), podemos llevar hacia adelante sus narraciones. Y así con todos los demás pueblos. La primera página de Tucídides (dice Hume) es el único comienzo de toda verdadera historia. [K.]

[41]. Bestimmung, des Begriffs einer Menschenrasse (1785) [T.]

[42]. Véase ENGELS, Philosophen für die Welt, II, p. 125 ss. [K.]

Kant había escrito sobre el mismo asunto en 1775: Von der verschieden Racen der Menschen (De las distintas razas de los hombres). [T.]

[43]. Al principio, cuando sólo se tenían ante los ojos los caracteres de la comparación (la semejanza o la diferencia), una especie comprendía las clases de criaturas. Luego, cuando se consideró su origen, debió indicarse si aquellas clases constituían otras tantas índoles diferentes o sólo razas. El lobo, el zorro, el chacal, la hiena y el perro doméstico constituyen distintas clases de animales cuadrúpedos. Si se admite que cada una de ellas ha necesitado un origen particular, entonces son índoles; pero si se reconoce que han podido nacer también de un linaje, entonces serán sólo razas. En la historia natural (a la que conciernen sólo la generación y el origen), índole y especie no son diferentes. En la descripción de la naturaleza, a la que sólo importa la comparación de las señas distintivas, tiene lugar, sin embargo, esta diferencia. Lo que aquí se llama índole, allí tendría que llamarse con más frecuencia raza. [K.]

[44]. Rezension zu Johann Gottfried Herders «Ideen zur Geschichte der Menschheit». (1785) [T.]

[45]. Kant transcribe kommen, «provienen», donde Herder escribe keimen, «germinan». [T.]

[46]. Herder: «cal y tierra, sales y ácidos, [...] de las sensaciones». [T.]

[47]. Herder: «del movimiento y del estímulo, siendo estas fuerzas inferiores». [T.]

[48]. Herder: «1. innegablemente, que el pensamiento, incluso la percepción primera, que pone ante el alma un objeto exterior, es del todo distinto a lo que los sentidos le proporcionan [al alma]». En el texto de Kant, el pronombre ihr no basta a indicar el término Seele al que hace referencia. [T.]

[49]. Herder: «de las obras». [T.]

[50]. Herder: «sabemos». [T.]

[51]. Kant transcribe Ausbreitung, «dispersión», donde Herder escribe Ausartung, «degeneración». [T.]

[52]. Página 260 de la obra de Herder, en realidad. [T.]

[53]. Kant alude, naturalmente, a sí mismo, pues –como el lector recordará–, el principio en cuestión se encuentra en la Idea de una historia universal con propósito cosmopolita. [T.]

[54]. Mutma Blicher Anfang der Menschengeschichte (1786). [T.]

[55]. Siguiendo la tradición que señala a Moisés como autor del Pentateuco, Kant llama Primer libro de Moisés al libro del Génesis. En lo sucesivo, se cita por el número del capítulo y el del versículo, separados por dos puntos, sin que haga falta indicar que se trata del Génesis. La primera cita de Kant quedaría así: Génesis 2: 7. [T.]

[56]. El impulso de comunicarse debe haber movido en principio al hombre, que aún está solo, a dar a conocer su existencia a los seres vivos que le rodeaban, principalmente a aquellos que emitían algún sonido, que él imitaba y que luego podía servirle para el nombre. Un efecto semejante de este impulso se ve aún en los niños y en los dementes, que con chirridos, gritos, silbidos, cantos y otros estrepitosos entretenimientos (a menudo parecidos a oficios religiosos), molestan a la parte pensante de la república. Pues no veo ningún otro motivo en que se base, que el deseo de dar a conocer a lo ancho y largo su existencia. [K.]

[57]. Menciono lo que sigue para presentar algunos ejemplos de este conflicto entre el esfuerzo de la humanidad hacia su determinación moral, por una parte, y el seguimiento inmodificable de las leyes depositadas en su naturaleza para el estado rudo y animal, por otra.

La naturaleza ha establecido la época de la mayoría de edad, es decir, del impulso tanto como de la facultad de procreación de su especie, entre los dieciséis y los diecisiete años, una edad en la que el adolescente, en el rudo estado de naturaleza, llega a ser literalmente un varón; pues entonces tiene la facultad de mantenerse a sí mismo, de procrear a su especie y también, con su esposa, de conservarla. La sencillez de las necesidades alivia la tarea. En un estado más cultivado, por el contrario, hacen falta, para las necesidades, muchos medios de adquisición, tanto destreza como circunstancias exteriores favorables, de modo que esta época se demora en el estado civil unos diez años de promedio. La naturaleza, sin embargo, no ha modificado su momento de madurez al mismo tiempo que el progreso del refinamiento social, sino que sigue tenazmente la ley que ha establecido para la conservación de la especie humana como especie animal. De aquí surge una vulneración inevitable de los fines de la naturaleza por las costumbres, y de éstas por aquéllos. Pues el hombre natural es, a cierta edad, ya varón, cuando el hombre civil (que no deja de ser hombre natural) sólo es adolescente e incluso un niño; de este modo se puede llamar a quien, por sus años (en el estado civil), no puede mantenerse a sí mismo ni, mucho menos, a su especie, aunque tenga el impulso y la facultad, por tanto la llamada de la naturaleza, para procrearla. Pues, de seguro, la naturaleza no ha depositado instintos y facultades en criaturas vivas para que éstas los combatan y repriman. Su disposición no estaba ajustada a un estado moral, sino sólo a la conservación de la especie humana como especie animal; y, por ello, el estado civilizado entró en conflicto inevitablemente con ellos, conflicto que sólo una constitución civil perfecta (la meta ulterior de la cultura) podría cancelar, puesto que, en la actualidad, aquel espacio intermedio está ocupado de ordinario por los vicios y sus consecuencias, las innumerables miserias humanas.

Otro ejemplo de prueba de la verdad de la frase, según la cual la naturaleza ha fundado en nosotros dos disposiciones para dos fines diferentes; a saber: la humanidad como especie animal y la misma como especie moral, es aquel Ars longa, vita brevis de Hipócrates. Las ciencias y las artes podrían avanzar más con una cabeza adecuada, que hubiera llegado a la justa madurez de juicio mediante un largo ejercicio y un conocimiento adquirido, que con generaciones enteras de doctos que pueden resarcirse recíprocamente, sólo si aquélla viviera con la misma fuerza de espíritu juvenil durante el tiempo que se ha concedido a estas generaciones en conjunto. Pero la naturaleza, de modo manifiesto, ha tomado su resolución, a causa de la duración de la vida del hombre, desde un punto de vista distinto al de la promoción de las ciencias. Pues, cuando la cabeza más afortunada se encuentra al borde de los mayores descubrimientos que le es lícito esperar de su destreza y pericia, entonces sobreviene la vejez; se vuelve torpe, y debe ceder a una segunda generación (que ha de comenzar, de nuevo, por el ABC y recorrer otra vez todo el trayecto que ya había sido hecho), para añadir

otro palmo en el progreso de la cultura. La marcha de la especie humana hasta alcanzar su entera determinación parece, por ello, interrumpirse sin cesar y estar de continuo en peligro de recaer en

la antigua rudeza; y el filósofo griego no se lamentaba sin razón: es una lástima que se tenga que morir cuando se había comenzado a ver cómo se debía vivir en realidad.

La desigualdad entre los hombres puede constituir un tercer ejemplo, aunque no la referida a dotes naturales o bienes de fortuna, sino la propia desigualdad general de derechos humanos: una desigualdad que Rousseau lamenta con toda razón, pero de la que la cultura no estará separada mientras avance, en cierto modo, sin plan (lo que, sin embargo, es inevitable durante un largo tiempo), y que, de seguro, la naturaleza no había determinado para el hombre; como le dio libertad y razón, esta libertad no podía limitarse sino mediante su propia legalidad general y exterior, que se llama derecho civil. El hombre debe salir con su trabajo de la rudeza de sus disposiciones naturales y levantarse sobre ellas, teniendo, sin embargo, cuidado de no contravenirlas: una destreza

con la que sólo puede contar tarde y después de muchos intentos fracasados, mientras la humanidad suspira por los males que a sí misma se hace por impericia. [K.]

[58]. Los árabes beduinos se llaman aún hijos de un antiguo jeque, el fundador de su linaje (como Beni Haled y otros semejantes). En modo alguno es éste su señor ni puede ejercer el poder sobre ellos. Pues en un pueblo de pastores, que carece de propiedades que deba abandonar, cada familia puede, si le desagrada, abandonar su linaje para reforzar otro. [K.]

[59]. Was heisst: sich im Denken orientieren? (1786). [T.]

[60]. JACOBI, Cartas sobre la doctrina de Spinoza, Breslau 1785. JACOBI, Contra la acusación de Mendelssohn, concerniente a las 'Cartas sobre la doctrina de Spinoza' y Los resultados de la filosofía de Jacobi y Mendelssohn, críticamente investigados por un voluntario, Leipzig 1786. [K.]

[61]. Orientarse en el pensamiento en general significa también, debido a la insignificancia de los principios objetivos de la razón, determinarse en el asentimiento según un principio subjetivo de la razón. [K.]

[62]. Puesto que la razón exige presuponer para la posibilidad de todas las cosas una realidad dada, y sólo considera como límites la diversidad de las cosas debido a sus negaciones dependientes, se ve obligada a poner de fundamento originario una sola posibilidad; a saber: la del ser ilimitado, y a considerar lo restante como derivado. Puesto que, además, la posibilidad general de cada cosa ha de encontrarse por completo en el conjunto de toda existencia, al menos el principio de la determinación general sólo de este modo hace posible a nuestra razón la diferencia de lo posible y lo real, encontramos, así, un fundamento subjetivo de la necesidad, es decir, una exigencia de nuestra propia razón, para poner de fundamento de toda posibilidad la existencia de un ser realísimo (supremo). Así surge la demostración cartesiana de la existencia de Dios; al tenerse por objetivos –y con ello a la exigencia por evidencia– fundamentos subjetivos de suponer algo para el uso de la razón (que en el fondo sólo permanece como un uso empírico). Lo que ocurre con ésta, ocurre con todas las demostraciones del digno Mendelssohn en sus Horas de la mañana. En nada aprovechan al fin de una demostración. Pero no por ello son del todo inútiles. Pues, para no mencionar el hermoso motivo que prestan estos desarrollos extremadamente sutiles de las condiciones subjetivas del uso de nuestro entendimiento al pleno conocimiento de esta facultad nuestra, siendo a este fin ejemplos permanentes, ha sido siempre de la mayor importancia el asentimiento con fundamentos subjetivos del uso de la razón, cuando nos faltan los objetivos y, sin embargo, estamos obligados a juzgar; aunque no debemos hacer pasar por libre evidencia lo que sólo es forzosa presuposición, para no ofrecer sin necesidad al adversario con el que nos hemos aventurado a dogmatizar puntos flacos, de los que pueda servirse en nuestro perjuicio. Mendelssohn no pensó que dogmatizar con la razón pura en el campo de lo suprasensible fuera el camino recto hacia el entusiasmo filosófico, y que sólo la crítica de esta misma facultad racional podía remediar este mal en su fundamento. Desde luego, la disciplina del método escolástico (el de Wolff, por ejemplo, que por ello también recomendaba), puesto que todos los conceptos deben ser determinados mediante definiciones y todos los pasos justificarse por principios, puede contrarrestar, en efecto, esta necedad durante un tiempo; pero en modo alguno impedirla por completo. Pues, ¿con qué derecho se prohibirá a la razón, que tanto

ha logrado en aquel campo un día, según su propia confesión, ir aún más lejos aun en él? ¿Y dónde está el límite en que debe detenerse? [K.]

[63]. La razón no siente; advierte su falta y obra, mediante el impulso de conocimiento, el sentimiento de la exigencia. Ocurre con esto como con el sentimiento moral, que no produce ley moral alguna, pues ésta surge por completo de la razón, sino que es producido u obrado mediante leyes morales y, con ello, por la razón, ya que la voluntad activa y, sin embargo, libre, exige fundamentos determinados. [K.]

[64]. A la firmeza de la creencia pertenece la conciencia de su inmodificabilidad. Puedo estar completamente seguro de que nadie podrá refutarme la frase: Existe un Dios; pues, ¿dónde encontraría esta evidencia? No ocurre, por tanto, con la creencia racional como con la histórica, en la que siempre es posible que se encuentren pruebas de lo contrario, y donde se ha de estar siempre a reserva de cambiar la opinión cuando nuestro conocimiento del asunto haya de ampliarse. [K.]

[65]. Apenas es concebible cómo sesudos doctos han podido encontrar en la Crítica de la razón pura favor hacia el spinozismo. La Crítica recorta completamente las alas al dogmatismo respecto al conocimiento de objetos suprasensibles, y el spinozismo es, en ello, tan dogmático, que incluso rivaliza con el matemático respecto al rigor de la demostración. La Crítica demuestra que la tabla de los conceptos puros del entendimiento debe contener todos los materiales del pensamiento puro; el spinozismo habla de pensamientos que, sin embargo, piensan de suyo, y, por tanto, de un accidente que, a la vez, existe, sin embargo, como sujeto para sí: un concepto que no se encuentra en absoluto en el entendimiento humano y que no se le puede atraer. La Crítica señala que ya no es suficiente, para la afirmación de la posibilidad de un ser, ni siquiera pensado, que en su concepto no haya nada contradictorio (aunque luego, en caso necesario, esté permitido, sin embargo, admitir esta posibilidad); pero el spinozismo pretende intuir la imposibilidad de un ser, cuya idea consiste en simples conceptos puros del entendimiento y del cual se han separado sólo las condiciones de la sensibilidad, sin que nunca pueda encontrarse, por tanto, una contradicción, y, sin embargo, no se puede apoyar esta presunción, que traspasa todos los límites. Precisamente por esto, el spinozismo lleva directamente al entusiasmo. Por el contrario, no hay ningún medio seguro para arrancar de raíz todo entusiasmo, sino aquella determinación delimitadora de la facultad de la razón pura. Otro docto encuentra, incluso, en la Crítica de la razón pura, escepticismo; aunque la Crítica pase por encima de esto, estableciendo con firmeza algo cierto y determinado respecto al alcance de nuestro conocimiento a priori. Igualmente, encuentra una dialéctica en las investigaciones críticas; las cuales, sin embargo, se han sobrepuesto a la inevitable dialéctica, en que la razón pura se enreda y confunde dondequiera que se conduce dogmáticamente, para resolverla y extirparla para siempre. Los neoplatónicos, que se llamaron eclécticos porque supieron encontrar sus propios caprichos por todas partes en los autores antiguos, habiéndolos ellos introducido con antelación, procedían precisamente así; tampoco en esto hay nada nuevo bajo el sol. [K.]

[66]. Pensar por sí mismo significa buscar la piedra de toque superior de la verdad en uno mismo (es decir, en su propia razón); y la máxima de pensar siempre por sí mismo es la ilustración. No forma parte de ella tanto como se figuran aquellos que cifran la ilustración en conocimientos; pues ésta es, más bien, un principio negativo en el uso de su facultad de conocer y, a menudo, cuanto más rico se es en conocimientos, menos ilustrado se es en su uso. Servirse de su propia razón no quiere decir sino preguntarse a sí mismo, en todo aquello que deba aceptarse, ¿es factible convertir en principio general del uso de su razón el fundamento por el que algo se admite, o la regla que se deriva de lo que se admite? Esta prueba puede hacerla cualquiera consigo mismo; y con este examen verá desaparecer en seguida la superstición y el entusiasmo, aunque no tenga, ni de lejos, los conocimientos para refutarlos con fundamentos objetivos. Pues se sirve meramente de la máxima de la propia conservación de la razón. Es sencillo fundar la ilustración en sujetos individuales mediante la educación; sólo ha de comenzarse temprano a habituar a las jóvenes cabezas a esta reflexión. Pero ilustrar una época es más costoso; pues se encuentran muchos obstáculos exteriores, que impiden esta clase de educación y, en parte, la dificultan. [K.]

[67]. Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (1788). [T.]

[68]. Kant alude a los ensayos Determinación del concepto de una raza humana y Comienzo presunto de la historia humana, ambos publicados en la Revista mensual de Berlín y recogidos en esta edición. [T.]

[69]. En alemán, «historia» es Geschichte, aunque existe también la referencia culta Historie. Kant emplea la primera a lo largo del texto y, en general, en sus escritos. [T.]

[70]. Propondría, para la descripción de la naturaleza, fisiografía, y para la historia natural, fisiogonía. [K.]

[71]. Las denominaciones de classis y ordines expresan de manera completamente inequívoca una mera separación lógica, que la razón dispone en sus conceptos con el fin de la mera comparación; pero genera y species pueden significar también la separación física que la propia naturaleza dispone en sus criaturas respecto a su generación. En consecuencia, el carácter de raza puede ser suficiente para clasificar las criaturas, pero no para constituir una especie en particular, porque ésta puede significar también una descendencia aparte, que no queremos que se entienda con el nombre de una raza. Se entiende de suyo que, en este caso, no tomamos la palabra clase en sentido amplio, como en el sistema de Linneo; y la usamos también con un propósito muy distinto para la división. [K.]

[72]. SÖMMERING, Sobre la diferencia corporal de los negros respecto a los europeos, p. 79: «Se encuentran atributos en la estructura del negro, que hacen de él una criatura perfecta para su clima, acaso en grado superior al europeo». Este varón excelente duda (en el mismo escrito, § 44) de la opinión del Dr. Schotts acerca de que la piel de los negros esté organizada con más habilidad para dejar salir mejor las materias nocivas. Sin embargo, si a eso se unen las noticias de Lind (De las enfermedades de los europeos, etc.), acerca de la nocividad del aire cargado de flogisto a través de los bosques pantanosos en el río Gambia, en el que los marineros ingleses perecían tan rápidamente y en el que, sin embargo, los negros viven como en su elemento, aquella opinión adquiere mucha verosimilitud. [K.]

[73]. La última observación no se ha aducido de manera cierta, pero merece consideración. En las Contribuciones del señor Sprengel, cap. 5, pp. 287-292, un experto varón aduce, en contra del deseo de Ramsay de emplear a todos los esclavos negros como trabajadores libres, que no conoce, entre los muchos miles de negros puestos en libertad que se encuentran en América y en Inglaterra, ningún ejemplo de alguno que practique una ocupación que pueda llamarse, propiamente, trabajo, sino que renuncian al oficio más sencillo, al que fueron forzados a ejercer como esclavos, tan pronto adquieren la libertad, para acabar siendo, en cambio, trapaceros, miserables hosteleros, criados, en la pesca o en la caza, en una palabra, intrigantes. Lo mismo se encuentra en los gitanos entre nosotros. El mismo autor observa al respecto que acaso el clima del norte no los incline al trabajo; pues prefieren resistir, cuando han de esperar bajo los carros de sus señores, o en las duras noches de invierno en las puertas del teatro (en Inglaterra), a trillar, cavar o llevar cargas, etc. No ha de concluirse de esto que, fuera de la facultad para trabajar, exista todavía, independiente de toda atracción, un inmediato impulso hacia la actividad (sobre todo de la que no cesa, que se llama asiduidad), que esté entreverado con ciertas disposiciones naturales en particular, y que tanto los indios como los negros ya no aporten ni leguen este impulso, que habían necesitado para su conservación en su antigua tierra natal y recibido por naturaleza, en otros climas, y que esta disposición interior se extingue tan poco como la exterior visible. Pero la menor exigencia en aquellas tierras y el menor esfuerzo que se requieren sólo para facilitarse esto, no requiere mayores disposiciones hacia la actividad.

Quiero aducir aquí algo de la minuciosa descripción de Sumatra de Marsdens (véanse las Contribuciones de Sprengels, cap. 6, pp. 198-199). «El color de su piel (la de los habitantes de Sumatra) es, por lo común, amarillo, sin mezcla del rojo, que produce el color cobrizo. Casi sin excepción, son algo más claros de color que los mestizos de otras regiones de la India. El color blanco de los indígenas de Sumatra, en comparación con otros pueblos de la misma región del cielo, es, a mi parecer, un buen ejemplo de que el color de la piel no depende en modo alguno de manera inmediata del clima. (Lo mismo dice de los hijos nacidos de los europeos y

negros en la segunda generación, y supone que el color más oscuro de los europeos que han vivido allí durante mucho tiempo, sea una consecuencia de las muchas enfermedades biliares, a las que todos están allí expuestos.) Ha de advertirse todavía en este caso que las manos de los indígenas y de los mestizos, a pesar del clima cálido, están, por lo común, frías (una circunstancia importante, que indica que la condición peculiar de la piel no debe provenir de ninguna causa exterior superficial).» [K.]

[74]. Pertenecer a uno y el mismo linaje no significa tanto como ser engendrado por una única pareja original; sólo quiere decir que las diversidades que se encuentran en la actualidad en cierta especie animal no pueden ser consideradas por eso como diferencias originales. Si el primer linaje humano estuviera todavía formado por muchas personas (de ambos sexos) que, sin embargo, fueran todas iguales, podrían derivar tan perfectamente los hombres actuales de una única pareja como de muchas. El señor Forster tiene de mí la sospecha de que quiero afirmar lo último, como un hecho y, desde luego, conforme a una autoridad; sin embargo, es sólo una idea, que, naturalmente, proviene por completo de la teoría. Por lo que concierne a la dificultad de que, debido a los animales feroces, el género humano, con su comienzo en una única pareja, hubiera sido malo con seguridad, no puede depararle demasiada molestia. Pues su tierra, que todo lo pare, podría haber producido al hombre sólo tardíamente. [K.]

[75]. Sobre esta idea, que ha llegado a ser muy popular, sobre todo por Bonnet, merece leerse la Memoria del señor profesor Blumenbach (Manual de historia natural, 1779, Prólogo, § 7). Este examinador pone también el impulso de formación, mediante el cual ha arrojado tanta luz en la doctrina de las generaciones, no en la materia inorgánica, sino sólo en los miembros de los seres organizados. [K.]

[76]. Por ejemplo, la imaginación en el hombre es un efecto, que no reconocemos de la misma clase que otros efectos del ánimo. La fuerza que se ocupa de esto no puede ser llamada de otra manera que fuerza imaginativa (como fuerza fundamental). Del mismo modo son fuerzas fundamentales, con el título de fuerzas motrices, la fuerza de repulsión y la de atracción. En aras de la unidad de la sustancia han creído deber admitir una fuerza fundamental acorde, incluso han pensado reconocerla, mientras daban a diferentes fuerzas fundamentales un título común, por ejemplo, que la fuerza fundamental del alma fuera fuerza representativa del mundo; como si yo dijera que la única fuerza fundamental de la materia es la fuerza motriz, porque repulsión y atracción se encuentran entre los conceptos comunes del movimiento. Pero se reclama saber si éstas pueden ser también deducidas de éste, lo cual es imposible. Pues los conceptos inferiores nunca pueden derivarse, según lo que tienen de diferente, de los superiores; y por lo que concierne a la unidad de la sustancia, de la que parece que lleve consigo la unidad de la fuerza fundamental, esta ilusión descansa en una incorrecta definición de la fuerza. Pues la fuerza no es aquello que contiene el fundamento de realidad de los accidentes (tal es la sustancia), sino que meramente es la relación de la sustancia con los accidentes, en la medida en que la sustancia contiene el fundamento de realidad de éstos. Pero de la sustancia (a pesar de su unidad) pueden deducirse perfectamente relaciones diferentes. [K.]

[77]. Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (1791). [T.]

[78]. Aunque el concepto propio de una sabiduría sólo representa la cualidad de una voluntad para coincidir con el bien supremo como fin final de todas las cosas y el arte, por el contrario, sólo la facultad del uso de los medios adecuados para cualesquiera fines, si el arte se muestra adecuado a ideas cuya posibilidad excede a toda evidencia de la razón humana (por ejemplo, cuando medios y fines, como en los cuerpos orgánicos, se producen recíprocamente entre sí), puede también, como un arte divino, llegar a cubrir con licitud el nombre de sabiduría; pero, para no confundir los conceptos, con el nombre de una sabiduría artística del autor del mundo, a diferencia de la sabiduría moral misma. La teleología (y por su medio la físico-teología) ofrece suficientes pruebas de la primera en la experiencia. Pero ninguna conclusión suya es válida para la sabiduría moral del autor del mundo, porque la ley de la naturaleza y la ley moral requieren principios heterogéneos del todo, y la prueba de la sabiduría moral ha de obtenerse absolutamente a priori y, por tanto, no ha de fundarse en modo alguno en la experiencia de lo que procede del mundo. Dado, entonces, que el concepto de Dios, que para la religión ha de ser útil (pues no lo necesitamos con el fin de la explicación natural ni, por esto, con propósito especulativo), debe ser un concepto de Dios como ser moral; dado que este concepto, que apenas si se basa en la experiencia, apenas si ha de extraerse tampoco de meros conceptos trascendentales de un ser necesario por antonomasia, que para nosotros resulta excesivo, entonces es bastante obvio que la demostración de la existencia de un ser semejante no puede ser sino moral. [K.]

[79]. Estos tres atributos en conjunto, ninguno de las cuales se puede reducir a otro, como, por ejemplo, la justicia a la bondad, y del mismo modo el conjunto a un número menor, constituyen el concepto moral de Dios. Tampoco se puede modificar su orden (como, por ejemplo, hacer de la bondad condición superior de la creación del mundo, a la que estaría subordinada la santidad de la legislación), sin causar perjuicio a la religión, en la que precisamente se encuentra este concepto moral por fundamento. Nuestra propia razón pura (y, desde luego, práctica) determina este rango, mientras que, si la legislación se aviniera a la bondad, ya no se daría el mismo valor ni concepto alguno firme de los deberes. Desde luego, el hombre desea, lo primero, ser feliz; pero reconoce, y a ello se resigna (aunque de mala gana), que la dignidad de ser feliz, es decir, la concordancia del uso de su libertad con la ley sagrada en la resolución del autor, es la condición de su bondad, y debe, por tanto, preceder a ésta necesariamente. Pues el deseo, que tiene por fundamento el fin subjetivo (del amor propio), no puede determinar el fin objetivo (de la sabiduría) que prescribe la ley, la cual dicta a la voluntad la regla incondicionada.

En el ejercicio de la justicia, el castigo se funda en la sabiduría legisladora, no, en modo alguno, como mero medio, sino como fin: la infracción se unirá a los males, no para que resulte otro bien, sino porque esta vinculación en sí misma es moral y necesariamente buena. La justicia presupone, desde luego, la bondad del legislador (puesto que si su voluntad no se dirige al bienestar de sus súbditos, entonces éstos no podrán comprometerse a obedecerla); pero la justicia no es bondad, sino que se diferencia esencialmente de ésta, aunque esté contenida en los conceptos generales de la sabiduría. De aquí se sigue también que la queja sobre la falta de justicia, que se muestra en la suerte que corresponde a los hombres aquí en la tierra, no se refiere a que al bien no le siga bienestar, sino a que a lo malo no le siga el mal (aunque, cuando lo primero se añade a lo último, el contraste de este escándalo aumenta). Pues, en un gobierno divino, ni siquiera el mejor hombre puede fundar su deseo de prosperidad en la justicia divina, sino que debe fundarlo en todo momento en su bondad: porque quien sólo hace lo que debe, no puede albergar la pretensión de que Dios le favorezca. [K.]

[80]. Es digno de señalar que, entre todas las dificultades para unir el curso de los acontecimientos con la divinidad de su autor, ninguna se impone con tanta vehemencia al ánimo como la de la apariencia de que falte en aquel curso justicia. Si ocurre (aunque raramente sucede) que un malvado injusto, sobre todo el que emplea la violencia, no escapa sin castigo del mundo, entonces el, por lo demás independiente, espectador se ufana, reconciliado en cierto modo con el cielo. Ninguna finalidad de la naturaleza le afectará tanto mediante su admiración ni, en cierto modo, le dejará percibir de igual manera la mano de Dios. ¿Por qué? Aquella finalidad es, en este caso, moral, y de la clase que puede esperarse que se perciba con regularidad en el mundo. [K.]

[81]. Job 23: 13. [K.]

[82]. Job 13: 7, 11, 16. [K.]

[83]. El medio de extorsión de la veracidad en las declaraciones exteriores, el juramento (tortura spiritualis), no sólo está permitido ante un tribunal humano, sino que además es tenido por imprescindible: ¡una triste prueba del escaso respeto de los hombres por la verdad, incluso en el templo de la justicia pública, donde su mera idea ya debía imponer el mayor respeto! Pero los hombres mienten también un convencimiento que no tienen, al menos de la índole o en el grado que pretenden, incluso en sus confesiones internas; y puesto que esta falta de integridad (que poco a poco se reviste de una persuasión real) puede tener también consecuencias exteriores perjudiciales, aquel medio de extorsión de la veracidad, el juramento (pero, sin duda, sólo interno, es decir, el ensayo de si el asentimiento resiste también la prueba de una interna lección jurada de la confesión) puede ser usado perfectamente para, donde no impedir, al menos sumir en la perplejidad a la temeridad de las afirmaciones atrevidas y, al cabo, también violentas en lo exterior.

Un tribunal humano no exige a la conciencia del que jura nada más que el compromiso de que, si hay un juez universal futuro (por tanto, si existe Dios y una vida futura), quiera ser responsable ante Él de la verdad de su confesión exterior; no tiene necesidad de exigirle una confesión de que hay tal juez universal, porque, si la primera protesta no ha podido impedir la mentira, la segunda confesión falsa suscitaría incluso menos reparo. Según esta delación interior del juramento, se preguntaría, entonces, a sí mismo: ¿Te atreves realmente, en todo lo que para ti es querido y sagrado, a garantizarte la verdad de aquel importante credo o de otro que sostengas? La conciencia se asustará con una exigencia semejante por el peligro al que se expone por pretender más de lo que puede afirmarse con certeza en lo que concierne a la comparación de un objeto, que no es asequible en absoluto por el camino del saber (de la evidencia teórica), pero cuya aceptación, aunque siempre libre, sobre todo recomendable, pues sólo mediante ella se hace posible la vinculación en un sistema de los supremos principios prácticos de la razón con los del conocimiento teórico de la naturaleza (y, en consecuencia, que la razón coincida consigo misma).

Pero aún más deben someterse a esta prueba de fuego de la veracidad las confesiones de fe cuya fuente es histórica, si se

imponen a otros en absoluto como prescripciones, porque, entonces, la infidelidad y el convencimiento fingido se extienden a varios y la culpa de ello se carga a quien responde, en cierto modo, por la conciencia de otros (pues los hombres son de buen grado pasivos con su conciencia). [K.]

[84]. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793). [T.]

[85]. C. GARVE, Ensayos sobre diversas materias de moral y literatura, primera parte, pp. 111-116. Denomino objeciones a la impugnación de mis proposiciones por parte de este hombre benemérito, acerca de aquello sobre lo cual desea (así lo espero) ponerse de acuerdo conmigo; y no ataques, que en cuanto afirmaciones condenatorias han de inducir a la defensa, para la cual no es éste el lugar apropiado ni se presta mi talante. [K.]

[86]. La dignidad de ser feliz es aquella cualidad de una persona, dependiente de la propia voluntad del sujeto, conforme a la cual una razón legisladora universal (tanto de la naturaleza como de la voluntad libre) se acordaría con todos los fines de esta persona. Por tanto, es completamente distinta de la habilidad para procurarse una dicha. Pues uno no es digno de ésta, ni del talento que la naturaleza le ha concedido para ella, si tiene una voluntad discordante con la única que conviene a una legislación universal de la razón, y si tal voluntad no puede estar contenida en ésta (es decir, si se opone a la moralidad). [K.]

[87]. La exigencia de admitir un bien supremo en el mundo, posible también por nuestro concurso, como el fin final de todas las cosas, no es una necesidad surgida de la falta de móviles morales, sino de la de circunstancias externas en las cuales, y sólo en ellas, puede prorrumpir un objeto, conforme a tales móviles, como fin en sí mismo (como fin final moral). Pues no puede haber voluntad sin fines; aunque cuando se trata de coacción legal de las acciones, se debe prescindir de fines y la ley constituye el único fundamento determinado de la voluntad. Pero no todo fin es moral (no lo es, por ejemplo, el de la propia felicidad), sino que tal fin ha de ser desinteresado, y la exigencia de un fin final propuesto por la razón pura, el cual comprende el conjunto de todos los fines bajo un principio, es una exigencia de la voluntad desinteresada que desborda la observancia de las leyes formales para la producción de un objeto (el bien supremo).

Ésta es una determinación de la voluntad de tipo particular, es decir, por la idea del conjunto de todos los fines, en la que radica el fundamento de que si nos hallamos en ciertas relaciones morales con las cosas en el mundo, debemos obedecer en todo punto la ley moral; y a ello se añade el deber de procurar, con todas nuestras fuerzas, que exista tal relación (un mundo adecuado a los fines éticos supremos). Así, el hombre se piensa análogamente a la divinidad, la cual, aun cuando no precise subjetivamente de cosa externa alguna, sin embargo no es dable pensar que se recluya en sí misma, sino que está determinada a producir fuera de sí el bien supremo, aun por la conciencia de su total suficiencia: esta necesidad (que en el hombre es deber) no puede ser representada por nosotros en el ser supremo sino como una exigencia moral. De ahí que, en el hombre, el móvil que consiste, mediante su concurso, en la idea del supremo bien posible en el mundo no sea el de proponerse su propia felicidad, sino esta idea como fin en sí, y, por tanto, su persecución como deber. Pues no contiene sencillamente una perspectiva de felicidad, sino sólo la de una proporción entre ella y la dignidad del sujeto, sea el que sea. Pero no es interesada una determinación de la voluntad que se limite a tal condición a sí misma y que limite a ella su propósito de pertenecer a un todo semejante. [K.]

[88]. Esto es precisamente en lo que insisto. El móvil que el hombre puede tener de antemano, antes de que le sea indicada una meta (fin), no puede ser, evidentemente, sino la ley misma, en virtud del respeto que infunde (sin determinar los fines que puedan tenerse y alcanzarse por su cumplimiento). Pues la ley, respecto a lo formal del arbitrio, es lo único que queda cuando he dejado fuera de juego la materia del arbitrio (la meta, como la llama el señor Garve). [K.]

[89]. La felicidad abarca todo (y también sólo) cuanto la naturaleza puede proporcionarnos, pero la virtud sólo aquello que el hombre puede darse o quitarse a sí mismo. Si quisiera decirse, por el contrario, que el hombre, al desviarse de la virtud puede atraerse al menos reproches y su propia reprobación moral pura, y, por tanto, el descontento, y hacerse infeliz por ello, acaso haya que concederlo. Pero de este descontento moral puro (que no resulta de las consecuencias desfavorables de la acción, sino de su propia ilegalidad) sólo es capaz el virtuoso o el que está en camino de serlo. Por tanto, aquél no es la causa, sino sólo el efecto de que éste sea virtuoso; y el motivo de ser virtuoso no pudo haberse sacado de esta infelicidad (si se quiere llamar así al malestar por una fechoría). [K.]

[90]. El profesor Garve (en sus observaciones al libro De los deberes, de Cicerón, p. 69 de la edición de 1783) hace esta curiosa confesión, digna de su agudeza: «La libertad, según su más íntima convicción, permanecerá siempre insoluble y jamás será explicada». No se puede hallar una prueba de su realidad en absoluto, ni en una experiencia inmediata ni mediata; y sin embargo, sin prueba alguna tampoco puede admitirse. Ahora bien, como no se puede realizar una prueba de ella con fundamentos meramente teóricos (pues habría que buscarlos en la experiencia), y por ello habrá que hacerla con meras proposiciones prácticas de la razón, pero tampoco con las práctico-técnicas (que exigirían de nuevo fundamentos empíricos), sino sólo con las práctico-morales, uno ha de asombrarse de que el señor Garve no recurra al concepto de libertad para salvar siquiera la posibilidad de tales imperativos. [K.]

[91]. Si se quiere asociar a la palabra indulgente un concepto determinado (distinto de bondadoso, benéfico, protector y otros por el estilo), sólo puede aplicarse a aquel contra el que no hay ningún derecho de coacción. Por tanto, sólo el jefe de la administración del Estado, que es quien procura y reparte todo el bien que es posible según las leyes públicas (pues el soberano que las da es en cierto modo invisible; es la propia ley personificada, no su agente), puede titularse señor indulgente, como el único contra el que no hay derecho alguno de coacción. Así, aun en una aristocracia, como Venecia, por ejemplo, el Senado es el único señor indulgente; los nobles que lo constituyen, sin exceptuar al Dogo (pues sólo el Gran Consejo es soberano), son súbditos en su totalidad, y, por lo que concierne al ejercicio del derecho, iguales a todos los demás; es decir, frente a cada uno de ellos asiste al súbdito un derecho de coacción. Cierto que también son llamados señores indulgentes los príncipes (a saber, personas a que corresponde un derecho hereditario de gobierno), pero sólo a este respecto y por mor de aquellas pretensiones (cortésmente, par courtoisie); sin embargo, en cuanto a su patrimonio son cosúbditos, y también contra ellos ha de estar asistido, mediante el jefe del Estado, el menor de sus servidores. Pues en el Estado no puede haber más que un único señor indulgente. Pero en lo que se refiere a las señoras indulgentes (nobles de suyo), cabe considerarlas así, de modo que su posición junto con su sexo (por tanto, sólo frente al masculino) las hagan merecedoras de este título, y ello en virtud del refinamiento de las costumbres (llamado galantería), por el que el sexo masculino cree honrarse más a sí propio cuantas más preferencias conceda sobre sí al bello sexo. [K.]

[92]. Aquel que fabrique un opus puede cederlo a otro por enajenación, como si fuera propiedad suya. Pero la praestatio operae no es una enajenación. El servidor doméstico, el comercial, el jornalero, aun el peluquero, son meros operarii, no artifices (en el sentido amplio de la palabra), y no son miembros del Estado ni están cualificados para ser ciudadanos. Aunque aquel a quien encargo mi leña y el sastre a quien doy mi paño para que me haga un traje parecen hallarse en relaciones semejantes respecto a mí, aquél es diverso con éste como el peluquero del fabricante de pelucas (a quien también puedo haber dado el cabello a propósito) y, por tanto, como el jornalero del artista o el artesano, el cual hace una obra que le pertenece mientras no se le pague. Los últimos, en tanto que fabricantes, truecan con otro su propiedad (opus); el primero trueca el uso de sus fuerzas, el cual concede a otro (operam).

Es difícil, lo confieso, determinar los requisitos que ha de cumplir quien pretenda la posición de un hombre que sea su propio señor. [K.]

[93]. Por ejemplo, si se prescribiese para todos los súbditos un impuesto de guerra proporcional, no podrán decir que sea ilegítimo porque sea gravoso, porque acaso, en su opinión, la guerra no sea precisa: pues no están autorizados a juzgarlo; en cambio, como siempre queda la posibilidad de que sea inevitable, y el impuesto imprescindible, éste ha de ser valorado como legítimo por el súbdito. Pero si, en tal guerra, ciertos propietarios se vieran abrumados por los suministros exigidos, mientras que otros quedaran dispensados, resulta claro que el conjunto de un pueblo podría no estar de acuerdo con tal ley, porque no puede considerar legítimo tal reparto desigual de las cargas. [K.]

[94]. A esto corresponden ciertas prohibiciones de importar, para que se fomenten los medios de producción con vistas al mayor bien de los súbditos, no al provecho de los extranjeros y al estímulo de la diligencia ajena, ya que el Estado, sin el bienestar del pueblo, no tendría fuerzas suficientes para enfrentarse a enemigos extranjeros o mantenerse a sí mismo como república. [K.]

[95]. No hay casus necessitatis, salvo en el caso de que entren en conflicto los deberes, es decir: un deber incondicionado y otro, tal vez grande, pero, no obstante, condicionado; por ejemplo, si se trata de evitar un desastre del Estado por la traición de un hombre que se halla, con respecto a otro, en una relación como la del padre con el hijo. Evitar el mal, para el primero, es un deber incondicionado; para el segundo, evitar su propio infortunio es sólo un deber condicionado (puesto que él no se ha hecho culpable de delito alguno contra el Estado). Tal vez el último denunciaría ante la autoridad la empresa del primero con gran aversión, pero lo haría instado por la necesidad (es decir, la necesidad moral). Pero si de un náufrago que desaloja a otro de su tabla, para salvar la vida, se dijera que la necesidad (física) le da derecho a ello, sería completamente falso. Pues conservar la vida es sólo un deber condicionado (por si es posible hacerlo sin incurrir en delito); pero es un deber incondicionado el no quitar la vida a otro que no me daña y ni siquiera me pone en peligro de perder la mía. Sin embargo, los teóricos del Derecho Civil general proceden con entera consecuencia cuando otorgan competencia jurídica a este recurso de emergencia. Pues la autoridad no puede asignar ningún castigo a la prohibición, porque tal castigo debería ser la muerte. Y sería una ley absurda la que amenazara con la muerte a quien, en circunstancias de peligro, no se entregara voluntariamente a la muerte. [K.]

[96]. Ius Naturae. Editio 5ta. Pars Posterior, § 203-206.

[97]. Siempre puede ser que se infrinja el contrato real del pueblo con el soberano: no obstante, aquél no puede reaccionar de pronto como república, sino sólo por facciones. Pues la constitución existente hasta entonces fue rota por el pueblo; pero lo primero debería ser la organización de una nueva república. Ahora bien, aquí se presenta el estado de anarquía con todas sus abominaciones, que siquiera por él son posibles; y la injusticia que sobreviene entonces es la que cada facción del pueblo inflige a las demás: como se pone de relieve en el citado ejemplo, en que los súbditos amotinados de aquel Estado acabaron queriendo imponerse a la fuerza, mutuamente, una constitución que hubiera sido mucho más opresiva que la que perdían; ya que pudieron ser devorados por clérigos y aristócratas, mientras que bajo un jefe con dominio general podían esperar más equidad en el reparto de las cargas estatales. [K.]

[98]. En el Estado ningún derecho puede ser silenciado alevosamente por una reserva secreta; menos aún el derecho que el pueblo se arroga en lo conveniente a la constitución, porque debe pensarse que todas las leyes de ésta emanan de una voluntad pública. Por tanto, si la constitución permitiera la rebelión, debería proclamar el derecho a ella y la manera en que hacer uso de este derecho. [K.]

[99]. No salta a la vista de inmediato cómo un supuesto filantrópico-universal remite a una constitución cosmopolita, pero sí cómo lo hace ésta a la fundación de un derecho de gentes, en cuanto el único estado en que pueden ser desarrolladas debidamente las disposiciones de la humanidad, las cuales hacen a nuestra especie digna de ser amada. La conclusión de este apartado pondrá de manifiesto tal conexión. [K.]

[100]. Das Ende aller Dinge (1795). [T.]

[101]. Tal sistema se fundaba, en la vieja religión persa (la de Zoroastro), en la suposición de dos seres primigenios en lucha eterna: el principio del bien, Ormuzd, y el del mal, Ahriman. Lo curioso es que el lenguaje de dos países tan lejanos entre sí, y aún más del asiento actual de la lengua alemana, en la designación de estos seres, es el alemán. Recuerdo haber leído en Sonnerat que en Ava (la tierra de los burachmanes), el principio del bien se llama Godeman (palabra que parece hallarse también en el nombre Darius Codomannus); y que la palabra Ahriman suena muy parecida a arge Mann, y que el actual persa contiene una gran cantidad de palabras de origen alemán; así que, para los estudiosos de la antigüedad puede ser una tarea el perseguir, con el hilo conductor de los parentescos lingüísticos, el origen de los actuales conceptos religiosos de muchos pueblos. [K.]

[102]. En todos los tiempos, presuntos sabios (o filósofos), cuando no se han dignado atender a las disposiciones para el bien de la naturaleza humana, han agotado los símiles molestos, y aun repugnantes, con que representar con desprecio la tierra, morada del hombre: 1) como una posada (Karavanserai) según lo ve el derviche: donde cada uno es huésped en su peregrinación por la vida, para ser pronto desplazado por otro; 2) como una cárcel, opinión sostenida por los bramanes, los tibetanos y otros sabios de Oriente (aun por el mismo Platón): un lugar de enmienda y purificación de los espíritus caídos del cielo, ahora ánimas humanas o animales; 3) como manicomio, donde no sólo cada cual arruina su propio propósito, sino que hace a los demás todo el daño imaginable, y considera la destreza y el poder para hacerlo como la mayor honra; y 4) como cloaca, donde va a parar la inmundicia de los otros mundos. La última ocurrencia es en cierto modo original, y se la debemos a un ingenio persa que colocó el paraíso, morada de la primera pareja, en el cielo; en el cual había un jardín provisto de árboles, cuyos frutos, una vez degustados, no dejaban residuo alguno, porque éste se perdía por transpiración imperceptible: sólo había un árbol, en medio del jardín, cuyo atractivo fruto no se exudaba. Nuestros primeros padres comieron de él, a pesar de la prohibición; así que, para que no ensuciaran el cielo, un ángel tuvo que señalarles la tierra, allá lejos, con las palabras: «He ahí el retrete de todo el universo», y allí los condujo por su necesidad, volviendo después al cielo. De ahí surgió el género humano en la tierra. [K.]

[103]. Se llama natural (formaliter) lo que se sigue necesariamente según leyes de cierto orden, cualquiera que sea, y, por ende, también del moral (por consiguiente, no siempre sólo del físico). A ello puede contraponerse lo innatural, que puede ser lo sobrenatural o lo antinatural. Lo necesario por causas naturales se puede representar también como natural-materialiter (físico-necesario). [K.]

[104]. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischen Entwurf (1796). [T.]

[105]. Un reino hereditario no es un Estado que pueda ser heredado por otro Estado, pero el derecho a gobernarlo puede legarse a otra persona física. El Estado, pues, adquiere un regente; no es el regente como tal (es decir, como quien ya posee otro reino) el que adquiere el Estado. [K.]

[106]. Se ha dudado hasta ahora, y no sin motivo, si pueden existir, además del mandato (leges praeceptivae) y la prohibición (leges prohibitivae), leyes permisivas (leges permissivae) de la razón pura. En efecto, las leyes, en general, contienen un fundamento de necesidad práctica objetiva, mientras que el permiso contiene un fundamento de la contingencia práctica de ciertas acciones; una ley permisiva, por tanto, vendría a contener la obligación de una acción a la que nadie podría ser obligado, lo que sería una contradicción, si el objeto de la ley tiene en ambas relaciones la misma significación.

Pero en la ley permisiva de que se trata, la supuesta prohibición sólo se refiere al modo de futura adquisición de un derecho (por ejemplo, por herencia), mientras que el levantamiento de tal prohibición, es decir, el permiso, se refiere al presente estado posesorio, el cual puede mantenerse, por una ley permisiva del derecho natural, en la transición del estado de naturaleza al estado civil, como una posesión (possessio putativa), aunque ilegítima, honrada; aun cuando una posesión putativa, tan pronto como es reconocida como tal en el estado de naturaleza, queda prohibida, de la misma manera en que lo está un modo semejante de adquisición en el posterior estado civil (después del tránsito); tal competencia de la posesión continuada no tendría lugar si tal supuesta adquisición hubiera sucedido en el estado civil; pues entonces debería desaparecer como una lesión, una vez descubierta su ilegitimidad.

Sólo he querido llamar aquí la atención, de pasada, de los profesores de derecho natural sobre el concepto de una lex permissiva, que se brinda como tal a una razón clasificadora-sistemática; de él se hace uso sobre todo en el derecho civil (estatutario), con la diferencia de que la ley prohibitiva se presenta sola, mientras que el permiso no se emplea en aquella ley como condición limitativa, sino que se incluye entre las excepciones.

Luego se dice: se prohíbe esto o aquello, salvo en el número 1, 2, 3, y así indefinidamente, pues los permisos se introducen en la ley de manera casual, no según un principio, sino a tientas, en casos concretos; en cambio, si las condiciones se hubieran incluido en la fórmula de la ley prohibitiva, ésta habría sido al mismo tiempo una ley permisiva. Por ello es de lamentar que se haya abandonado tan

pronto el problema, ingenioso y no resuelto, que proponía el premio del no menos sabio y penetrante conde de Windischgrätz, referido precisamente a esto último. La posibilidad de una fórmula tal (semejante a las matemáticas) es la única piedra de toque verdadera de una legislación consecuente, sin la que el llamado ius certum quedará siempre en un pío deseo. De lo contrario, habrá meras leyes generales (con validez en general), pero no leyes universales (con validez universal), como parece exigir el concepto de ley. [K.]

[107]. Por lo común, se admite que uno puede proceder hostilmente contra otro sólo si éste me ha lesionado ya de hecho, y también se considera correcto cuando ambos viven en estado civil-legal. Pues por haber ingresado en éste, uno le proporciona al otro la precisa garantía (mediante la autoridad, que tiene poder sobre ambos). Pero el hombre (o el pueblo) en estado de naturaleza me priva de esta garantía y aun me lesiona por hallarse junto a mí en tal estado, no de hecho (facto), por cierto, pero sí por el desgobierno de su estado (statu iniusto), porque me amenaza constantemente; y yo puedo obligarle a situarse en un estado sociolegal o a apartarse de mi lado.

Así pues, el postulado que sirve de fundamento a los siguientes artículos es: todos los hombres que puedan ejercer influencias recíprocas deben pertenecer a una constitución civil.

Pero toda constitución jurídica, en lo que concierne a las personas, lo es,

1) según el derecho político de los hombres en un pueblo (ius civitatis),

2) según el derecho de gentes de los Estados en sus relaciones mutuas (ius gentium), y

3) según el derecho cosmopolita, en cuanto los hombres y Estados, considerados en sus mutuas relaciones externas, son como ciudadanos de un Estado humano universal (ius cosmopoliticum). Esta división no es arbitraria, sino necesaria en relación con la idea de la paz perpetua. Pues si uno de estos Estados, en relación de influencia física sobre los otros, estuviera en estado de naturaleza, ello supondría el estado de guerra, cuya supresión es, justamente, nuestro propósito. [K.]

[108]. La libertad jurídica (externa, por tanto) no puede definirse, como suele hacerse, por la competencia: «Puede hacerse cuanto se quiera, si no se perjudica a nadie». Pues, ¿qué significa autorización? La posibilidad de una acción, en tanto que con ella no se perjudica a nadie. La explicación, por tanto, vendría a ser: «"La libertad es la posibilidad de acciones con las que no se perjudica a nadie." No se perjudica a nadie (hágase lo que se quiera) sólo si no se perjudica a nadie»; es una huera tautología.

Mi libertad exterior (jurídica) ha de explicarse mejor así: es la competencia a no obedecer ninguna ley exterior si no he podido darle mi aprobación. Asimismo, la igualdad exterior (jurídica) en un Estado consiste en la relación entre los ciudadanos, según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse a su vez a la ley y poder ser obligado también de la misma manera. (No precisa explicación el principio de la dependencia jurídica, ya que está implícito en el concepto de constitución política.) La validez de estos derechos innatos, por necesidad inalienables y pertenecientes a la humanidad, queda confirmada y elevada por el principio de las relaciones jurídicas del propio hombre con seres superiores (cuando piensa en ellos), al representarse a sí mismo, según esos mismos principios, como ciudadano de un mundo suprasensible.

Por lo que concierne a mi libertad, no tengo ninguna obligación en relación con las leyes divinas, conocidas por mí a través de la mera razón, a no ser que haya podido dar mi aprobación (pues por la ley de la libertad de mi propia razón me hago un primer concepto de la voluntad divina). Por lo que concierne al principio de igualdad, en relación con la esencia suprema del mundo, fuera de Dios, tal como lo pudiera concebir (un gran Eón), no hay razón para que, si cumplo con mi deber como aquel Eón con el suyo, tenga yo que obedecer y aquél el derecho a mandar. El fundamento de la igualdad reside en que este principio (como el de la libertad) no se acomoda a la relación con Dios, porque esta esencia es la única con que cesa el concepto de deber.

Por lo que concierne al derecho de igualdad de los ciudadanos en cuanto súbditos, interesa sobre todo contestar a la pregunta de la licitud de la nobleza hereditaria: «si el rango concedido por el

Estado (el de un súbdito sobre otro) debe preceder al mérito, o al revés». Está claro que si el rango se vincula al nacimiento, no es del todo cierto que el mérito (capacidad y fidelidad profesionales) le siga; ello es tanto como si se concediera al favorecido el ser jefe sin los méritos; lo que no sancionará jamás la voluntad general del pueblo en un contrato originario (que es el principio de todos los derechos). Pues un noble, por serlo, no es un hombre noble. Por lo que concierne a la nobleza de cargo (como podría llamarse al rango de una magistratura elevada y que ha de adquirirse por méritos), el rango no pertenece como una propiedad a la persona, sino al puesto, y no se lesiona la igualdad por ello; ya que, si aquélla abandona su cargo, deja a la vez el rango y regresa al pueblo. [K.]

[109]. Con frecuencia se han censurado los altos tratamientos que recibe un príncipe (ungido de Dios, administrador de la voluntad divina en la tierra y representante suyo), como burdas y mendaces lisonjas; a mi parecer, no obstante, sin fundamento. Lejos de envanecer al príncipe territorial, tales tratamientos deben humillarle en su alma, si tiene entendimiento (lo que hay que suponer) y se piensa que ha tomado posesión de un cargo demasiado grande para un hombre; a saber: administrar lo más sagrado que tiene Dios sobre la tierra, el derecho de los hombres, y que debe estar siempre preocupado por haberse colocado tan cerca del ojo de Dios. [K.]

[110]. Mallet du Pan se jacta, con su lenguaje pomposo pero vacío, de haberse convencido al fin, después de muchos años de experiencia, de la verdad del famoso dicho de Pope: «Deja que los tontos discutan sobre el mejor gobierno; el que mejor gobierna es el mejor». Si ello quiere decir que el gobierno que mejor gobierna es el mejor gobernado, entonces Pope, según expresión de Swift, ha partido una nuez y obtenido un gusano; si significa que es también el mejor modo de gobierno, es decir, de constitución del Estado, es absolutamente falso, pues los ejemplos de buen gobierno no demuestran nada sobre el modo de gobierno. ¿Quién ha gobernado mejor que Tito y Marco Aurelio? Sin embargo, dejaron como sucesores, el uno a Domiciano y el otro a Comodo, lo que no habría podido ocurrir con una buena constitución, pues su incapacidad para este cargo era de antemano conocida y el poder del emperador era también suficiente para excluirlos. [K.]

[111]. Así respondió un príncipe búlgaro al emperador griego, que quería resolver mediante un duelo su disputa con él: «Un herrero, que tiene tenazas, no cogerá con sus manos el hierro candente de los carbones». [K.]

[112]. Acabada la guerra, al concertarse la paz, no sería inconveniente para el pueblo que se convocara un día de penitencia, tras las fiestas de acción de gracias, para implorar al cielo, en nombre del Estado, clemencia por el gran pecado que comete el género humano al no querer unirse con otros pueblos en una constitución legal y servirse, orgullosos de su independencia, del medio bárbaro de la guerra (con el que, sin embargo, no se consigue lo que se pretende, es decir, el derecho de cada Estado). Las fiestas de acción de gracias celebradas durante la guerra, por una victoria, los himnos que se cantan al señor de los ejércitos (en buen israelita), contrastan en no menor medida con la idea moral de padre de los hombres, pues a la indiferencia ante el modo en que los pueblos reclaman su derecho (lo que es bastante triste), añaden la alegría por haber aniquilado a muchos hombres o su felicidad. [K.]

[113]. Para la escritura del nombre de este gran imperio, con que se nombra a sí mismo (es decir, China, no Sina u otro sonido similar) se puede consultar el Alphab. Tibet. de Georgius, pp. 651-654, en especial la nota b. Según la observación del Prof. Fisher, de Petersburgo, no tiene de suyo un nombre determinado; el más frecuente es aún el de la palabra Kin, es decir, oro (que los tibetanos expresan con Ser), por lo que se denomina al emperador rey del oro (del país más espléndido del mundo); tal palabra podría pronunciarse en el imperio mismo como Chin, pero puede haber sido pronunciada Kin por los misioneros italianos (por la gutural). Se infiere de aquí que el país de los Seres, llamado así por los romanos, era China. El comercio de la seda hacia Europa se hacía por el Gran Tíbet (probablemente a través del Pequeño Tíbet y Bujara sobre Persia), lo que da lugar a ciertas consideraciones acerca de la antigüedad de este sorprendente Estado, en comparación con el Indostán y en enlace con el Tíbet y, a través de éste, con Japón; en cambio, el nombre de Sina o Tschina, que suelen dar a esta tierra sus vecinos, no sugiere nada. Quizá pudieran explicarse también las vetustas, aunque nunca bien conocidas, relaciones de Europa con el Tibet por lo que nos ha referido Hesychios del grito de los hierofantes, Κονξ ’Ομπαξ (Konx Ompax), en los misterios de Eleusis (véase Viajes del joven Anacarsis, 5.a parte, p. 477 y ss.). Pues según el Alph. Tibet. de Georgius, la palabra Concioa significa Dios y tiene una gran semejanza con la de Konx. Pah-ciò (ib. p. 520), que podía ser pronunciada por los griegos como pax, significa promulgator legis, la divinidad repartida por toda la naturaleza (llamada también Cenresi, p. 177). Om, que La Croze traduce por benedictus, bendito, no puede significar, aplicado a la divinidad, sino bienaventurado, p. 507. El P. Franz Horatius afirma que, habiendo preguntado muchas veces a los lamas tibetanos qué entendían por Dios (Concioa), obtuvo siempre esta respuesta: «Es la reunión de todos los santos» (es decir, de los bienaventurados que, tras muchas migraciones por toda clase de cuerpos, han vuelto al fin a la divinidad y se tornan en Burchane, es decir, seres dignos de adoración, almas transformadas, p. 223). De lo que se infiere que aquellas misteriosas palabras, Konx Ompax, significan el supremo ser extendido por todo el mundo (la naturaleza personificada): santo (Konx), bienaventurado (Om) y sabio (Pax); utilizadas tales palabras en los misterios griegos, han

significado el monoteísmo de los epoptas en oposición al politeísmo del pueblo, aunque P. Horatius sospecha aquí algo de ateísmo. El traslado a Grecia por el Tíbet de esa misteriosa palabra se explica de la manera antes indicada y, recíprocamente, hace probable un tráfico temprano de Europa con China por el Tíbet (quizá antes que con Indostán). [K.]

[114]. En el mecanismo de la naturaleza a que pertenece el hombre (como ser sensible), se manifiesta una forma que sirve de fundamento a su existencia y que no podemos concebir como no sea sometida al fin de un creador del mundo, que la predetermina; a tal determinación previa llamamos providencia (divina) en general, y en cuanto se halla en el comienzo del mundo, fundadora (providentia conditrix; semel iussit, semper parent, Agustín); en cuanto conserva el curso de la naturaleza, según leyes generales de conveniencia, llámase providencia gobernante (providentia gubernatrix); además, considerada en relaciones con fines particulares, aunque imprevisibles para el hombre y cognoscibles sólo por el resultado, llámase directora (providentia directrix); al fin, con respecto a sucesos aislados, estimados como fines de Dios, no se llama providencia, sino dirección (directio extraordinaria); mas querer conocerla sería necia temeridad del hombre (pues de hecho se refiere a milagros, aunque los sucesos no se nombren así); porque inferir de un suceso aislado un principio particular de la causa eficiente (el de que el suceso sea un fin, y no una mera consecuencia mecánico-natural de otro fin, completamente desconocido para nosotros), es absurdo y una petulancia, por humilde y piadoso que sea el lenguaje en que se diga.

Asimismo, la división de la providencia (considerada materialiter) en universal y particular, según los objetos del universo a que se refiera, es falsa y contradictoria en sí misma (como si, por ejemplo, cuidara de la conservación de las especies y abandonase a los individuos al azar); pues llámase precisamente universal al pensar que nada ni nadie está excluido de su previsión. Probablemente se ha querido aquí dividir la providencia (considerada formalmente) según el modo de realizar sus propósitos: es decir, en providencia ordinaria (por ejemplo, la muerte y renacimiento anual de la naturaleza según el ciclo de las estaciones) y extraordinaria (por ejemplo, la conducción de troncos por las corrientes marinas a las costas heladas, donde no pueden crecer, y sin los cuales sus habitantes no podrían vivir); en la cual, aunque podemos explicar bien las causas físico-mecánicas de tales fenómenos (por ejemplo, porque las orillas de los ríos de los países templados están pobladas de árboles, lo cuales caen al río y acaso son transportados por la corriente del Golfo), no debemos, sin embargo, omitir la teleológica,

que se refiere a la previsión de una sabiduría que gobierna la naturaleza.

Lo que debe desaparecer es el concepto, tan manido en las escuelas, de una intervención o concurso (concursus) divino en lo concerniente a un efecto en el mundo sensible. Pues, en primer lugar, es contradictorio en sí mismo querer emparejar lo desigual (gryphes iungere equis) y completar la misma causa perfecta de las transformaciones del mundo con su propia providencia predeterminante del curso del mundo (pues aquélla tendría que haber sido imperfecta), como al decir, por ejemplo, que el médico ha curado al enfermo con el concurso de Dios. Causa solitaria non iuvat. Dios ha creado al médico y las medicinas, y por ello, si se quiere ascender al fundamento supremo, teóricamente inconcebible, habría que atribuirle todo el efecto. Pero también se le puede atribuir totalmente al médico, si consideramos este suceso explicable según el orden de la naturaleza en la cadena de causas mundanas. En segundo lugar, tal modo de pensar destruye todos los principios determinados del juicio de un efecto. Pero en sentido práctico-moral (referido por completo a lo suprasensible), por ejemplo, en la fe de que Dios completará la imperfección de nuestra justicia por medios que no concebimos, siendo nuestro deber perseverar en el bien, el concepto del concurso divino es conveniente y aun necesario; pero se entiende que nadie debe intentar explicar una buena acción (como suceso de este mundo), pues supondría un conocimiento teórico de lo suprasensible, lo cual es absurdo. [K.]

[115]. De todos los géneros de vida, la caza es, sin duda, el más opuesto a una constitución civilizada, porque las familias, al tener que aislarse, se vuelven pronto extrañas unas a otras y, dispersas por grandes bosques, pronto se convierten también en enemigas, ya que cada una necesita mucho espacio para lograr su alimento y vestido. La prohibición de Noé de comer sangre, Génesis, 9: 4-6 (repetida con frecuencia, después de que los judeocristianos la hicieran condición para la admisión de nuevos cristianos procedentes del paganismo, aunque con otro sentido, Hechos de los Apóstoles, 15, 20 y 21, 25) no parece haber sido en principio sino la prohibición de dedicarse a la caza, porque en este caso sucede a menudo que se ha de comer la carne cruda, y con lo último se prohíbe también a su vez lo primero. [K.]

[116]. Se podría preguntar: si la naturaleza ha querido que esas costas heladas no queden yermas, ¿qué será de sus habitantes si un día (como cabe esperar) no les llega más madera flotante? Pues hemos de pensar que, con el progreso de la cultura, los habitantes de las regiones templadas aprovechen mejor la madera que crece en la ribera de sus ríos, para que no caiga en la corriente ni sea arrastrada al mar. Yo contesto: los habitantes del Obi, del Yenisei, del Lena, etc., la trocarán con ellos por productos del reino animal, en que tan rico es el mar de las costas heladas, cuando la naturaleza haya forzado la paz entre ellos. [K.]

[117]. Diferencia de religiones, ¡extraña expresión! Como si se hablase de diferentes morales. Puede haber, históricamente, diferentes tipos de creencia, pero no en la religión, sino en la historia de los medios usados para su fomento, sujetos al campo de la erudición; y de igual modo, diferentes libros religiosos (Zendavesta, Veda, Corán, etc.), pero sólo puede existir una sola religión válida para todos los hombres y todos los tiempos. Las creencias no pueden contener sino el vehículo de la religión, que es accidental y puede variar según los tiempos y lugares. [K.]

[118]. Es ley permisiva de la razón el conservar un derecho público afectado por la injusticia hasta que no esté maduro para una transformación completa por sí mismo o se acerque a la maduración por medios pacíficos: cualquier constitución jurídica, aunque sea legítima en menor grado, es mejor que ninguna; una reforma prematura tropezaría con su último destino (la anarquía).

La sabiduría política convertirá en un deber, en el estado actual de cosas, las reformas adecuadas al ideal del derecho público: utilizará, empero, las revoluciones, donde las produzca la naturaleza por sí misma, no para cohonestar una opresión aún mayor, sino como una llamada de la naturaleza a instaurar, mediante sólidas reformas, una constitución legal, fundada en los principios de la libertad, como la única permanente. [K.]

[119]. Podría ponerse en duda que exista, arraigada en la naturaleza humana, cierta maldad de los hombres que conviven en un Estado, y aducirse, con cierta apariencia de verdad, como causa de sus apariciones contrarias a derecho, la carencia de una cultura lo bastante desarrollada (la barbarie); pero la maldad se muestra en las relaciones exteriores de los Estados de manera palmaria e incontestable. En el interior de cada Estado queda encubierta por la coacción de las leyes civiles, ya que la tendencia de los ciudadanos a la violencia está contrarrestada por un poder mayor, a saber, el del gobierno; y así no sólo el conjunto recibe una apariencia moral (causae non causae), sino que, al impedirse el arranque de tendencias contrarias a la ley, se facilita realmente el desarrollo de la disposición moral de respeto inmediato al derecho.

Cada uno cree de sí mismo que encarecería el concepto de derecho y lo obedecería si pudiera esperar lo mismo de los demás; esto último se lo asegura el gobierno en parte, con lo que se da un gran paso hacia la moralidad (aunque no un paso moral) al adherirse a este concepto del deber sin cuidarse de la reciprocidad. Al presuponer cada uno en su buena opinión sobre sí mismo que los demás tienen un mal parecer, el juicio que tienen unos de otros es que todos, por lo que respecta al hecho, valen poco (el origen de ello puede quedar sin explicación, pues no puede culparse a la naturaleza del hombre como un ser libre). Pero el respeto al concepto del derecho, que el hombre no puede evitar en absoluto, sanciona solemnemente la teoría de su facultad para adecuarse a aquél, por lo que cada cual ve que debería actuar por su parte conforme al derecho, al margen de lo que hagan los demás. [K.]

[120]. Pruebas de estas máximas pueden hallarse en el tratado del consejero áulico Garve, Sobre la relación de la moral con la política (1788). Desde el principio, este respetable erudito confiesa que no puede dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión. Pero hablar bien de ésta, aun reconociendo que no se pueden eliminar del todo las objeciones esgrimidas contra ella, parece, sin embargo, conceder una gran indulgencia, mayor de lo aconsejable, a aquellos que están dispuestos a abusar de tales objeciones. [K.]

[121]. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen. Ton in der Philosophie (1796). [T.]

[122]. Platón procede al menos consecuentemente con todos estos términos. Pende sobre él, sin duda, aunque de manera oscura, la pregunta que sólo desde hace poco se ha discutido con claridad: «¿Cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori?». Si entonces hubiera podido ser aconsejado sobre lo que más tarde ha descubierto el primero: que hay intuiciones a priori, pero no del entendimiento humano, sino sensibles (bajo los nombres del espacio y el tiempo); que, por tanto, todos los objetos de los sentidos no son para nosotros sino meros fenómenos, e incluso sus formas, que podemos determinar a priori en la matemática, no son las de las cosas en sí mismas, sino las de nuestra sensibilidad (subjetiva), y, por tanto, vale para todos los objetos de experiencia posible, pero no es válido dar un paso más allá: entonces no habría buscado la intuición pura (de la que precisa para hacerse comprensible el conocimiento sintético a priori) ni los prototipos de todos los seres, como objetos independientes, en el entendimiento divino, prendiendo así la antorcha del entusiasmo. Pues él comprendió bien que si quería afirmar que en la intuición, en que se fundamenta la geometría, se podía contemplar empíricamente el objeto en sí mismo, el juicio geométrico y toda la matemática se convertirían en mera ciencia experimental; lo que contradice la necesidad, que (con la evidencia) le asegura precisamente un puesto tan elevado entre todas las ciencias. [K.]

[123]. No obstante, hay que marcar una diferencia entre el filosofante y el filósofo. El último emplea un tono distinguido si se hace pasar por filosofía el despotismo sobre la razón del pueblo (incluso sobre la suya propia), por la fascinación de una fe ciega. Tal es el caso, por ejemplo, de «la fe en la legión del trueno, en tiempos de Marco Aurelio», y el del «fuego brotado prodigiosamente entre los escombros de Jerusalén, en las farsas de Juliano el Apóstata»; lo cual pasaba por ser la auténtica filosofía de suyo; lo contrario se llamaba «la fe del carbonero» (justamente como si tuviera mala fama el quemador de carbón, en lo profundo del bosque, por ser muy increíbles los cuentos que relataba): a lo que se añade la aseveración de que ello ha tenido un fin con los casi dos mil años de filosofía, porque «el Estagirita ha conquistado tanto para la ciencia, que ha dejado por divisar a los sucesores muy poco que sea considerable». Así, los igualadores de la constitución política no son meramente aquellos que, según Rousseau, quieren que los ciudadanos en conjunto sean iguales entre sí, porque cada uno es todo; sino también los que quieren que se parezcan entre sí, porque nada sean en conjunto fuera de uno, y son monárquicos por envidia: tan pronto elevan al trono a Platón como a Aristóteles, a fin de no soportar, en la conciencia de su propia incapacidad, aun para pensar, la odiosa comparación con otros seres vivos. Y así (sobre todo por la última pretensión) produce el hombre distinguido al filósofo, de suerte que acaba oscuramente con los demás filosofantes.

Este fenómeno no puede describirse mejor, a su debida luz, que por la fábula de Voss (Revista mensual de Berlín, noviembre de 1795, última página), una poesía que sólo es digna de una hecatombe. [K.]

[124]. Un famoso propietario de tal filosofía se expresa sobre esto así: «Mientras la razón, en tanto legisladora de la voluntad, debe decir a los fenómenos (entiéndase aquí, libres acciones de los hombres): me gustas o no me gustas, debe considerar los fenómenos efectos de realidades»; de lo que deduce que su legislación no sólo precisa una forma, sino una materia (estofa, fin) como fundamento de determinación de la voluntad, es decir, un sentimiento del placer (o de la aversión) que debe preceder al objeto, si la razón debe ser práctica.

Este error, que, si se deja que se introduzca, destruye toda moral, y nada dejaría en tanto máxima de la felicidad, la cual no puede tener de suyo en absoluto principio objetivo alguno (porque varía según la diversidad de los sujetos); este error, digo, sólo puede salir a la luz a través de la siguiente prueba de toque de los sentimientos. Aquel placer (o aversión) que debe preceder necesariamente a la ley, para que suceda el hecho, es patológico; pero aquel al cual, a fin de que tal hecho suceda, la ley debe preceder necesariamente, es moral. Aquél tiene como fundamento principios empíricos (la materia del arbitrio), éste un principio a priori (que sólo depende de la forma de la determinación de la voluntad).

Con ello puede también destaparse fácilmente la conclusión errónea (fallacia causae non causae) que pretende el eudaimonista: el placer (satisfacción) que un hombre recto tiene en prospecto, a fin de sentir un día en la conciencia la sensación de bienestar por su conducta (por tanto, la perspectiva de su felicidad futura), no obstante, ha de orientar los móviles propios de su conducta (conforme a la ley). Pues como yo, por ser recto y obediente a la ley, es decir, como uno en que la ley precede al placer, debo aceptarla de antemano, a fin de sentir en el futuro un placer del alma por la conciencia de la sensación de bienestar por la conducta, entonces se trata de un círculo vicioso, para hacer de tal placer, que es una consecuencia, la causa de aquella conducta.

Pero acaso en lo que concierne al sincretismo de un singular moralista, la eudaimonía, si bien no del todo, se convierte en parte en principio objetivo de la moralidad (aunque se concede de modo que aquella parte no advertida también influye subjetivamente en la determinación de la voluntad de los hombres concordante con el

deber): así es, en efecto, el camino recto, sin principio alguno. Pues los móviles mezclados, extraídos de la felicidad, afectan a las acciones mismas, que derivan de principios morales puros, contaminan y debilitan el mismo sentir moral, cuyo valor y alto rango consiste, precisamente, en ello, sin haberlos considerado, con superación de todos sus halagos, en no demostrar obediencia sino a la ley. [K.]

[125]. Uno se sirve a veces en el entendimiento teorético de recursos expresivos equivalentes a algo que se tiene por verosímil; y como debe advertirse que aquello que reside fuera de todos los límites de la experiencia no puede decirse que sea verosímil ni que sea inverosímil, por tanto, acaso tampoco la palabra fe se verifica en sentido teorético en relación con tal objeto.

Bajo la expresión: esto o aquello es verosímil, se entiende un punto intermedio (del asentimiento) entre opinar y saber; y lo propio ocurre con los otros puntos intermedios: de ahí que se haga de ello lo que se quiere. Pero si alguien dice, por ejemplo: siquiera es verosímil que el alma viva después de la muerte, entonces no sabe lo que quiere. Pues se llama verosímil a aquello cuyo asentimiento tiene de su parte más de la mitad de la certeza (del fundamento alcanzado). Los fundamentos deben contener, por tanto, en conjunto, un saber parcial, una parte del conocimiento del objeto, por la que pueda ser juzgado. Ahora bien, el Objeto no es ningún objeto de un conocimiento posible para nosotros (como tampoco lo es la naturaleza del alma como sustancia viviente fuera de la unión con un cuerpo, es decir, como espíritu): así que la posibilidad de éste no puede ser juzgada ni verosímil ni inverosímil: no puede ser juzgada en absoluto. Pues los presuntos fundamentos del conocimiento se hallan en una serie que no se aproxima al fundamento alcanzado ni, por tanto, al conocimiento mismo, refiriéndose a algo suprasensible, de lo cual, como tal, ningún conocimiento teorético es posible.

Así ha de entenderse la fe en un testimonio de otro que concierne a algo suprasensible. El asentimiento a un testimonio es siempre algo empírico; y la persona en cuyo testimonio deba creer debe ser un objeto de una experiencia. Pero si la tomara como un ser suprasensible, no podría aconsejarme a través de experiencia alguna de su existencia misma, de suerte que sea tal ser el que me atestigua esto (porque se contradice), ni tampoco excluir la imposibilidad subjetiva de poder explicarme, de otra manera que por un influjo sobrenatural, la aparición de una llamada de otro surgida en mi interior (conforme al cual puede juzgarse de la verosimilitud). En consecuencia, no hay fe teórica en lo suprasensible.

Pero en sentido práctico (práctico-moral) no sólo es posible la fe en

lo suprasensible, sino que está unida a ello inseparablemente. Pues la suma de la moralidad, aunque de manera suprasensible, es decir, no empírica, se da en mí, sin embargo, con inequívoca verdad y autoridad (mediante un imperativo categórico), las cuales, no obstante, imponen un fin que, considerado teoréticamente, sin un poder activo de un señor del mundo, sólo mediante mis fuerzas, es irrealizable (el bien supremo). Pero creer en él de manera práctico-moral no significa aceptar de antemano, teoréticamente, su realidad, a fin de que se consiga entender la aclaración de aquel fin impuesto y suscitar móviles, pues al respecto, objetivamente, es suficiente de por sí la ley de la razón; sino con vistas a actuar según el ideal de aquel fin, hacerlo como si fuera real tal gobierno del mundo: pues aquel imperativo (que no manda creer, sino actuar) involucra, de parte del hombre, obediencia y sometimiento de su albedrío a la ley, y, de parte de la voluntad a que se impone un fin, a la vez, una facultad (que no es la humana) adecuada al fin, en relación con la cual la razón humana puede imponer las acciones, pero no el resultado de las acciones (el establecimiento del fin), que no siempre, ni por completo, está en poder del hombre. Así ocurre, por tanto, en el imperativo categórico según la materia de la razón práctica, que dice al hombre: quiero que tus acciones tendentes al fin final de todas las cosas se piensen ya como la suposición de una voluntad legislativa, que encierra todo poder (divino); y no es preciso insistir en ello en particular. [K.]

[126]. Aquello de lo que hasta ahora ha hablado el neoplatónico es, en lo que concierne al tratamiento de su tema, pura metafísica; y sólo puede referirse, por tanto, a los principios formales de la razón. Pero ella empuja también a una hiperfísica, es decir, acaso no a principios de la razón práctica, sino a una teoría de la naturaleza de lo suprasensible (de Dios, del espíritu humano) no advertida en aquéllos, y quiere este saber hilado «no tan sutil». Pero que no sea en absoluto una filosofía, la que concierne aquí a la materia (al objeto) de los conceptos puros de la razón, si (como en la teología trascendental) no se desprende con esmero de todos los hilos empíricos, puede quedar claro por los ejemplos siguientes.

El concepto trascendental de Dios, en tanto el más real de los seres, no puede ser tratado en la filosofía, por lo abstracto que es; pues conviene a la unidad y a la vez a la purificación de todo lo concreto, que después, puede entrar en la teología de que se trate y en la doctrina de la religión. Ahora bien, se pregunta: ¿debo pensar en Dios como conjunto (complexus, aggregatum) de todas las realidades, o como el fundamento superior de las mismas? Si hago lo primero, debo aducir ejemplos de esta materia, de que compongo el ser supremo, a fin de que su concepto no esté vacío y sin sentido. Le añadiré, por tanto, entendimiento, o también una voluntad, y cosas por el estilo como realidades. Ahora bien: todo entendimiento que yo conozco es una facultad de pensar, es decir, una facultad de representación discursiva, o una tal que, por medio de una señal, que es común a varias cosas (de cuya diferencia debo, pues, prescindir en el pensamiento), por tanto, no es posible sin limitación del sujeto. En consecuencia, un entendimiento divino no puede ser admitido como una facultad de pensamiento. Pero de otro entendimiento, que sería acaso una facultad intuitiva, no tengo el menor concepto; por tanto, el concepto de un entendimiento que sitúo en el ser supremo está completamente vacío de sentido.

Del mismo modo: si pongo en él otra realidad, una voluntad, por la que la causa de todas las cosas es exterior a él, debo admitir una tal, que su satisfacción (acquiescentia) en modo alguno dependa de la existencia de las cosas exteriores a él; pues ello sería una restricción (negatio). Por otra parte, si no tengo el menor concepto, no puedo dar ejemplo alguno de una voluntad en que el sujeto no funde su

satisfacción en el resultado de su volición, la cual no dependa, por tanto, de la existencia de objetos exteriores. Así, el concepto de la voluntad de un ser supremo, en tanto inherente a la realidad, tan pronto es un concepto vacío como (lo que es aún peor) un concepto antropomórfico, el cual, como es inevitable, si se extrae de la práctica, corrompe toda religión y la convierte en idolatría.

Pero si me formo el concepto de ens realissimum en cuanto fundamento de toda realidad, entonces digo: Dios es el ser que contiene el fundamento de todos en el mundo, del que los hombres hemos de adoptar precisamente un entendimiento (por ejemplo, de todas las finalidades en sí mismas); es el ser en el que tiene su origen la existencia de todos los seres del mundo, no de la necesidad de su naturaleza (per emanationem), sino según una relación a que los hombres debemos adoptar una voluntad libre, a fin de hacer inteligible la posibilidad de la misma. Lo que sea (objetivamente) la naturaleza del ser supremo puede resultar para nosotros inescrutable y situarse completamente fuera de la esfera de todo el conocimiento teorético posible para nosotros, y, sin embargo, puede permanecer la realidad de estos conceptos en la consideración práctica (de la conducta); en relación con la cual sólo puede admitirse una analogía del entendimiento y voluntad divinos con el de los hombres y su razón práctica; no respetada, teoréticamente, no se verifica analogía alguna entre ellos. El concepto de Dios procede de la ley moral, la cual nos prescribe nuestra propia razón con autoridad, no de la teoría de la naturaleza de las cosas en sí mismas; concepto que aun nos intima a formar la pura razón práctica.

Por eso, si uno de los hombres vigorosos, que con entusiasmo anuncian recientemente una sabiduría que nada les cuesta, porque atrapan al vuelo el cabo del vestido de la diosa y han pretendido apoderarse de ella, dice: «Despreciaba aquello el que piensa hacerse su dios», entonces pertenece a la singularidad de su casta, cuyo tono (sobre todo como encubridor) es distinguido. Pues resulta claro por sí mismo que un concepto que debe proceder de nuestra razón deba ser formado por nosotros. Si hubiéramos querido desprenderlo de una aparición (un objeto de la experiencia), entonces el fundamento del conocimiento sería empírico, y válido para cualquiera y, por tanto, inútil para una certeza práctica y apodíctica que deba estar

unida a una ley universal. Más bien deberíamos conservar una sabiduría que nos aparezca personalmente, primero en aquel concepto formado por nosotros mismos, como el prototipo, a fin de ver si esta persona también corresponde al carácter de aquel prototipo formado; y aun luego, si no encontramos nada en él que contradiga esto; resulta, no obstante, absolutamente imposible conocer la adecuación de este concepto con otros por experiencia suprasensible (porque el objeto es suprasensible): lo cual es contradictorio. La teofanía convierte, pues, la idea de Platón en un ídolo, que sólo puede venerarse supersticiosamente; mientras que la teología, que parte de conceptos de nuestra propia razón, establece un ideal, que nos separa de la adoración, pues procede de los más sagrados deberes independientes de la teología. [K.]

[127]. Esta mercadería de misterios es de una especie completamente singular. Sus adeptos mantienen sin disimulo que han encendido su luz en Platón; y este presunto Platón se confiesa libre: de suerte que, si se le pregunta en qué consiste (lo que ha de ser aclarado), no sabe decirlo. ¡Tanto mejor! Pues se entiende por sí mismo que él, como otro Prometeo, ha robado la chispa directamente del cielo. Así, se ha de hablar en un tono distinguido, si se trata de una nobleza heredada de los antiguos, y poder decir: «En nuestra antigua y sensata época era costumbre tomar por entusiasmo cuanto se hacía o decía por el sentimiento. Pobre Platón, si no tuvieses que ponerte el sello de la antigüedad y si, sin haberte leído, pudiera deshacer una pretensión de erudición, ¿quién querría leer en la época prosaica, en que la suprema sabiduría no consiste en ver lo que yace a nuestros pies, ni en aceptar lo que puede agarrarse con las manos?». Pero esta conclusión, por desgracia, no es consecuente; demuestra demasiado. Pues Aristóteles, un filósofo sumamente prosaico, tiene, sin duda, el sello de la antigüedad, y, según aquel principio, ¡la pretensión de ser leído!

En el fondo, toda filosofía es prosaica; y una propuesta actual de filosofar poéticamente podría ser tan bien recibida como la que se hace al comerciante para que en el futuro no escriba su libro de cuentas en prosa, sino en verso. [K.].

[128]. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie (1796). [T.]

[129]. Cicerón, De natura deorum, II, 160. [K.]

[130]. Tanto en griego como en latín se puede evitar la ambigüedad en las expresiones el mal (malum) y lo malo (pravum). Respecto al bienestar y al mal (de los dolores) el hombre se sitúa (como todos los seres sensibles) bajo la ley de la naturaleza, y es sólo sufriente; respecto a lo malo (y bueno), bajo la ley de la libertad; aquélla contiene lo que sufre el hombre; ésta, lo que hace voluntariamente. Respecto al destino, la diferencia entre diestro y siniestro (fato vel destro vel sinistro) es meramente una diferencia en las relaciones externas de los hombres. Pero respecto a su libertad y a la relación de la ley con sus inclinaciones, es una diferencia interior suya. En el primer caso se opondrá lo recto a lo oblicuo (rectum obliquo), en el segundo, lo recto a lo curvo, a lo deforme (rectum pravo s. varo, obtorto).

De ahí puede venir que el latino sitúe un suceso desdichado en el lado izquierdo, ya que, para rechazar un ataque, no se es tan hábil con la mano izquierda como con la derecha. Pero en los augurios, si el arúspice había vuelto su rostro al templo (al sur), daba por venturoso el rayo que caía a la izquierda: pues parece haber motivo de que el trueno del dios, que hubiera hecho pensar lo contrario al arúspice, dirija luego su relámpago a la derecha. [K.]

[131]. Siempre que la guerra se evita,

se sigue lo que el sabio dice;

todos los hombres tienen paz,

con la salvedad del filósofo.

KÄSTNER. [K.]

[132]. Un postulado es un imperativo práctico dado a priori, cuya posibilidad no puede ser explicada (ni, en consecuencia, demostrada). Tampoco se postulan cosas ni la existencia de algún objeto sin más, sino sólo una máxima (regla) de la acción de un sujeto. Cuando el deber se endereza a cierto fin (el bien supremo), debo estar autorizado a aceptarlo: de modo que las condiciones son aquéllas bajo las cuales es posible sólo esta ejecución del deber, aunque ellas mismas son suprasensibles, y no estamos facultados para lograr (en sentido teórico) conocimiento alguno de aquél. [K.]

[133]. Über ein vermeinte Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797). [T.]

[134]. «I. D. Michaelis, de Gotinga, ha expuesto esta curiosa opinión antes aún que Kant. Que es Kant el filósofo al que se refiere la cita, me lo ha dicho el mismo autor del escrito. K. Fr. Cramer.»

Reconozco que tal cosa ha sido dicha por mí en algún lugar, del que ahora, sin embargo, no puedo acordarme. [K.]

[135]. No quiero afilar aquí el principio hasta decir: «La no veracidad es violación del deber para consigo mismo». Pues éste pertenece a la ética, pero aquí se trata del deber jurídico. La doctrina de la virtud atiende en aquella transgresión sólo a la indignidad, de cuyo reproche se hace acreedor el embustero. [K.]

[136]. Über die Buchmacherei. Zwei Briefen an Herrn Nicolai (1798). [T.]

[137]. Según el principio de eudaimonía (de la doctrina de la felicidad), en el que no se encuentra necesidad alguna ni validez general (pues corresponde a cada individuo determinar la felicidad a la que propende), el pueblo podrá elegir, en efecto, tal constitución hereditaria de gobierno; pero, según el principio de eleuteronomía (del que es una parte la Doctrina del Derecho), no se estatuye ningún legislador subalterno exterior, porque se considera legislador de suyo y, al mismo tiempo, sometido a estas leyes, debiéndose juzgar en absoluto la práctica (en asuntos de la razón pura) según la teoría. Es injusto decretarlo, aunque pueda ser usual e incluso, en muchos casos, útil al Estado; sin embargo, esto último no es nunca seguro. [K.]

Títulos originales: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784)

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784)

Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse (1785)

Rezension von Herders «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» (1785)

Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786)

Was heißt: sich im Denken orientieren? (1786)

Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (1788)

Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (1791)

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793)

Das Ende aller Dinge (1794)

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischen Entwurf (1795)

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (1796)

Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie (1796)

Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797)

Über die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai (1798)

Publicado por primera vez en la colección Alba Pensamietno Clásicos en enero de 1999

© de la traducción del alemán: Javier Alcoriza y Antonio Lastra

© de la introducción: José Luis Villacañas

Edición en formato digital: febrero de 2017

© de esta edición: Alba Editorial, S.L.U.

Baixada de Sant Miquel, 1 bajos

08002 Barcelona

www.albaeditorial.es

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, así como el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, http://www.cedro.org) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9065-298-5

Conversión a formato digital: Victor Igual, S. L.

www.victorigual.com

ALBA

Alba es un sello editorial que desde 1993 ha emprendido una labor de recuperación de literatura clásica (Alba Clásica y Maior), así como de ensayo histórico, literario y memorísticos (Colección Trayectos). Asimismo, merece una especial mención la colección Artes Escénicas, dedicada a la formación de actores y la colección Fuera de Campo conocida por la publicación de textos de formación cinematográfica y literaria en todos sus ámbitos. También destacan sus originales y vistosos libros de cocina, así como sus Guías del escritor destinadas a aficionados y profesionales de la escritura. Por todo ello le fue concedido el Premio Nacional a la Mejor Labor Editorial, 2010. En 2012 ha incorporado a su catálogo dos nuevas colecciones, Contemporánea (dedicada a la ficción de hoy) y Rara Avis (clásicos raros de los siglos XIX y XIX).

Consulta www.albaeditorial.es

Alba Editorial, s.l.u.

Baixada de Sant Miquel, 1 bajos

08002. Barcelona

T. 93 415 29 29

F. 93 415 74 93

info@albaeditorial.es